SVĚTCI V LIDOVÉ TRADICI

SVĚTCI V LIDOVÉ TRADICI

SLOVÁCKÉ MUZEUM V UHERSKÉM HRADIŠTI 1995

SVĚTCI V LIDOVÉ TRADICI

Sestavila a redakčně upravila
Ludmila Tarcalová

SLOVÁCKÉ MUZEUM V UHERSKÉM HRADIŠTI 1995

v krajině za krajinou
kdesi v nás za námi
a v pravdě pravdou skryté

jsou jako slova nechtěná
jsou to čím se dech tají

a neptají se na jména
dřív než-li my nás znají

(prolog z pořadu souboru Hradišťan Skrytá tajemství, obrazy na motivy světců v lidovém kalendáři při příležitosti konference)

Tématem „Světci v lidové tradici" volně navazujeme na předešlou konferenci karpatologické komise pro lidové obyčeje, která se pod názvem „Slavnostní průvody" konala na podzim 1993 v Olomouci.

Podnětem ke zkoumání problematiky světců a světic v lidové kultuře se stal rozsáhlý výzkum ve Slováckém muzeu v Uherském Hradišti, orientovaný k připravované výstavě „Světci v lidovém kalendáři" (1993). Výstava vzbudila neobyčejný zájem a byla později instalována v Ústavu lidové kultury ve Strážnici (1994), v Muzeu Prostějovska v Prostějově (1995) a Muzeu Veselska ve Veselí nad Moravou (1995).

Světci a světice v životě lidu, jejich uctívání a zobrazování v lidovém prostředí, jejich úloha v obřadním životě i v lidové slovesnosti se stali námětem konference v Uherském Hradišti, uspořádané ve dnech 23. a 24. 5. 1995. Máme za to, že téma dříve nežádoucí a nepotřebné bude patřit v naší badatelské národopisné obci k těm průkopnickým, stejně jako jsou dnes otevřeny dveře muzejních depozitářů se sbírkami obrazů, maleb na skle i plastik na náboženské náměty pro tematické výstavy i pro badatelskou práci.

LUDMILA TARCALOVÁ,
vedoucí karpatologické komise
pro lidové obyčeje MKKK

OBSAH

Kult světců – obecná problematika

Ján Komorovský: Migrácie a transformácie v ľudovom kulte svätcov 15
Jan Vít Trčka: Úcta ke svatým jako fenomén českého lidového prostředí 23
Lubomír F. N. Piperek: Všichni svatí za nás proste... (Poznámky k duchovnímu životu lidu v 17. a 18. století) 27

Zobrazování svatých

Lydia Petráňová: Světci na domovních znameních 47
Monika Pavelčíková: Patrocíniá drobných sakrálnych stavieb grecko a rímsko katolíkov v staroľubovnianskej oblasti 55
Zora Mintalová: Svätci vo výšivkách cirkevných a obradových textílií 61
Miloslava Hošková: Světci jako námět pro výzdobu předmětů lidové kultury . . 69
Ludmila Tarcalová: Nejčastější zobrazování svatých v exteriéru obcí (z výzkumu v okrese Uherské Hradiště) 73

Mariánský kult

Klaudia Buganová: Panna Mária v ikonografii 91
Magdaléna Mrázová: Drevené a kamenné sochy s mariánskou tématikou v zbierkovom fonde Historického múzea SNM v Bratislave 101
Alena Kalinová: Obraz kultu Panny Marie Vranovské v lidovém umění 119
Ján Olejník: Etnografický profil Mariánského odpustu v Levoči 129

Světci v lidové slovesnosti

Eva Pančuhová: Svätci v ľudových pranostikách 149
Helena Mevaldová: Pověsti o sv. Vojtěchu a jeho patronát 157
Pavel Popelka: Kult svatých v legendových písních na moravských Kopanicích . 173
Bohuslav Beneš: Náboženská tematika a světci v kramářských tiscích a písních . 179

Světci v obřadním životě

Vanda Jiřikovská: Co víme o svatých patronech? 187

Eva Večerková: Poznámky k cyrilometodějské tradici na Moravě v 19. století . 191
Alexandra Navrátilová: Svátek Všech svatých a Dušiček v české lidové tradici 207

Postavy svatých a jejich uctívání

Daša Ferklová: Svätci ako patróni niektorých základnych druhov prác 219
Alena Voříšková: Postava sv. Jana Nepomuckého v lidovém umění 229
Milan Chlebana: Kult svätého Vendelína na okolí Trenčína 237
Jitka Matuszková: Sv. Vendelín a jeho místo v lidové tradici 247
Drahomíra Daňkovská: Horničtí patroni na Podbrdsku 261

INHALTVERZEICHNIS

Verehrung der Heiligen – allgemeine Problematik

Ján Komorovský: Migration und Transformation im Volkskult der Heiligen ... 15
Jan Vít Trčka: Verehrung der Heiligen als Phänomän des tschechischen Volksmilieus ... 23
Lubomír F. N. Piperek: Alle Heiligen, betet für uns... (Bemerkungen zum Geistesleben im 17. und 18. Jh.) ... 27

Darstellen der Heiligen

Lydia Petráňková: Die Heiligen auf den Hauszeichen ... 47
Monika Pavelčíková: Patrozinien der kleinen griechisch- und römisch katholischen sakralen Objekte im Gebiet von Stará Ľubovňa ... 55
Zora Mintalová: Die Heiligen auf den gestickten kirchlichen und lithurgischen Textilien ... 61
Miloslava Hošková: Die Heiligen als Ziermotiv bei Gegenständen der Volkskultur ... *69*
Ludmila Tarcalová: Die häufigste Darstellung der Heiligen im Exterieur der Gemeinden (aus der Forschung im Bezirk Uherské Hradiště) ... 73

Marienkult

Klaudia Buganová: Die Jungfrau Maria in der Ikonographie ... 91
Magdaléna Mrázová: Hölzerne und steinerne Statuen mit Marienmotiven im Sammlungsfonds der historischen Abteilung des Slowakischen Nationalmuseums in Bratislava ... 101
Alena Kalinová: Wiederspiegelung des Kultes von Jungfrau Maria von Vranov in der Volkskunst ... 119
Ján Olejník: Ethnographisches Profil der Marienwallfahrt in Levoča seit dem 14. Jahrhundert. ... 129

Die Heiligen im Volksschrifttum

Eva Pančuhová: Die Heiligen in den Bauernregeln ... 149

Helena Mevaldová: Die St. Vojtěch (Adalbert)-Legenden und sein Patrozinium . 157
Pavel Popelka: Der Heiligenkult in den Legendenliedern der mährischen Region Kopanice 173
Bohuslav Beneš: Religiöse Thematik und die Heiligen in Krämerdrucken und Krämerliedern 179

Die Heiligen in Ritualen

Vanda Jiřikovská: Was wissen wir über die Schutzheiligen? 187
Eva Večerková: Bemerkungen zur Kyrill- und Method-Tradition im 19. Jahrhundert in Mähren 191
Alexandra Navrátilová: Allerheiligen- und Allerseelentag in der tschechischen Volkstradition 207

Gestalten von Heiligen und ihre Verehrung

Daša Ferklová: Die Heiligen als Patrone einiger elementaren Tätigkeiten 219
Alena Voříšková: Die Gestalt des hl. Johannes von Nepomuk in der Volkskunst 229
Milan Chlebana: Der Kult des hl. Vendelín in der Umgebung von Trenčín 237
Jitka Matuszková: Der hl. Vendelín und seine Bedeutung in der Volkstradition . 247
Drahomíra Daňkovská: Bergmannsschutzpatrone im Gebiet Podbrdsko 261

CONTENTS

The Cult of Saints – General Problems

Ján Komorovský: The Migration and the Transformation in the Folk Cult of Saints 15
Jan Vít Trčka: The Respect for Saints as a Phenomenon of the Czech Popular Environment 23
Lubomír F. N. Piperek: I Wish All the Saints Prayed for Us... (Some Notes Concerning the Spiritual Life of Men in the 17th and 18th Centuries) 27

The Presentation of Saints

Lydia Petráňová: The Saints on House Signs 47
Monika Pavelčíková: The Patrons of Minor Sacral Buildings of Greek and Roman Catholics in the Region of Stará Lubovňa 55
Zora Mintalová: The Saints on the Embroideries of Church and Ceremonial Textile Materials 61
Miloslava Hošková: The Saints as a Subject Matter of the Decoration of the Objects of Popular Culture 69
Ludmila Tarcalová: The Most Frequent Depictions of Saints in the Exterior of Villages (on the basis of the research in the district Uherské Hradiště) . . . 73

The Cult of Holy Virgin

Klaudia Buganová: The Holy Virgin in Iconography 91
Magdaléna Mrázová: The Wooden and Stone Statues with the Holy Virgin in the Collections of the Historical Museum in Bratislava 101
Alena Kalinová: The Reflection of the Holy Virgin of Vranov cult on Folk Art . 119
Ján Olejník: The Ethnographical Profile of the Holy Virgin Indulgence in the 14th-Century Levoča 129

The Saints in Folk Literature

Eva Pančuhová: The Saints in Folk Weather-Lore 149
Helena Mevaldová: The Legends of St. Adalbert and His Patronage 157

Pavel Popelka: The Cult of Saints in the Legendary Songs in Moravian Kopanice . . . 173
Bohuslav Beneš: The Religious Themes and the Saints in Broadside Ballads . . 179

The Saints in the Ceremonial Life

Vanda Jiřikovská: What Do We Know about Saint Patrons? . . . 187
Eva Večerková: Some Notes Concerning the Tradition of St. Cyrille and St. Methodius in the 19th-Century Moravia . . . 191
Alexandra Navrátilová: All Saints' and All Souls' Days in the Czech Folk Tradition . . . 207

The Saints and Their Worshipping

Daša Ferklová: The Saints as Patrons of Some Elementary Kinds of Work 219
Alena Voříšková: John of Nepomuk in Folk Art . . . 229
Milan Chlebana: The Cult of St. Wendell (Vendelin) in the Neighbourhood of Trenčín . . . 237
Jitka Matuszková: St. Wendell and His Place in Folk Tradition . . . 247
Drahomíra Daňkovská: The Patrons of Miners in the Brdy Region . . . 261

KULT SVĚTCŮ – OBECNÁ PROBLEMATIKA

MIGRÁCIE A TRANSFORMÁCIE V ĽUDOVOM KULTE SVÄTCOV

Ján Komorovský, Trenčín

K problematike o ľudovom kulte svätcov, možno pristupovať z niekoľkých aspektov: teologického, religionistického alebo etnograficko-folkloristického. Ako hovorí Beinertov *Slovník katolíckej dogmatiky, v katolíckej hovorovej reči ako svätí sú označovaní tí, čo uskutočňovali kresťanskú vieru mimoriadne vzorným spôsobom skutkami božskej a blíženskej lásky, a ktorým bol tento titul úradne priznaný v cirkevnoprávnom konaní. Svätosť je prvotne stav Božieho Bytia a odvodene u ľudí, ktorí majú v milosti podiel na Božej svätosti.*[1] Svätosť musí byť dosvedčená pred svetom a má svoje dejiny, v ktorých kanonizovaní svätci vystupujú ako tvorivé vzory svätosti, odzrkadľujúc tak slávu Božiu. Ľudová zbožnosť sa však zvyčajne neriadi podľa konkrétneho životopisného vzoru, ale vyberá si z neho len určité črty, ku ktorým má nekontrolovaný citový vzťah prejavujúci sa v špecifických formách kultu a postojoch. Takéto prejavy religiozity síce cirkev zvlášť nepodporuje, ale toleruje ich, pokiaľ nezachádzajú do extrémov. Takýto ľudový katolicizmus je pre niektorých príslušníkov iných kresťanských vyznaní pohoršlivý, ale v skutočnosti tvorí osobitnú kultúrno-sociálnu kategóriu vnútri cirkevnej doktríny. Mircea Eliade hovorí dokonca o špecifickom type náboženstva.[2]

Religionista totiž robí rozdiel medzi religiozitou inštitucionálnou a ľudovou vo všetkých veľkých náboženských systémoch, v ktorých je miesto aj pre vzdelaných, osvietených, zasvätených, aj pre tých *maličkých*, ktorí nie sú schopní porozumieť takzvané *vznešené pravdy viery* formulované abstraktne teologicky a ich náboženské vedomosti zostávajú na úrovni elementárnej katechézy. Lebo iná je religiozita náboženských vodcov, teológov, mystikov, vzdelancov, a iná je religiozita jednoduchého pospolitého ľudu, ktorý hľadá svoj vlastný náboženský výraz. Takáto ľudová náboženskosť v postate prijíma všetko čo autorita cirkvi ukladá veriť, ale sama zbožnosť dostáva špecifické črty.

Prvým znakom ľudovej náboženskosti či zbožnosti je jej senzualizmus, *zmyslovosť* a predmetnosť, ale také črty má v podstate každé väčšie náboženstvo, ktoré nie je len krédom, doktrínou, ale aj skutočnosťou prežívanou. Ani tá najšpiritualistickejšia náboženskosť sa nezaobíde bez predstáv, obrazov, pocitov podnietených zmyslami, pomocou ktorých si náboženská skúsenosť sprístupňuje božské pravdy a tajomstvá. Z toho vyplýva aj špecifické chápanie *posvätna, sacrum,* toho, čo je sväté, resp. čo vníma ako sväté. V ľudovej zbožnosti je zmyslový a predmetný prvok natoľko

zrastený s transcendentnou skutočnosťou, že aj recipovanie toho, čo je sväté, je závislé od jestvovania a pôsobenia materiálnych predmetov. Dosiahnutie spásy nie je možné bez sprostredkovania viditeľných znakov, vonkajších predmetov alebo osôb a činností. Posvätno je čímsi celkom iným, než je vonkajší svet, je čímsi nezvyčajným, čo presahuje ľudské a prírodné prostredie.[3)] Tu má korene používanie devocionálií v náboženskom živote - krížikov, medailónkov, obrázkov, sošiek apod. Tu má korene aj uctievanie svätých patrónov, ktorým ľud pripisuje ochrannú moc nad rôznymi sférami života a najmä roľnícky ľud im prejavuje úctu stavaním a uctievaním sôch a božích múk s ich obrazmi. Sakrálna ochranná funkcia sv. patróna býva vyjadrená a prizvukovaná tým, že jeho socha, prípadne obraz na božích mukách boli umiestnené pri objekte, ktorý ochranu potreboval. V nike jedného domu v Kubrej pri Trenčíne je vložená malá soška sv. Floriána so zámerom ochrániť chalupu pred požiarom. Majitelia domu by sošku nedali za nič na svete v obave, že keby ju predali, mohli by vyhorieť. Sochy sv. Vendelína sa obvykle stavali pri ceste, po ktorej sa každý deň hnal dobytok na pašu. Sv. Ján Nepomucký v podobe sochy sa zvyčajne staval pri potokoch a mostoch na ochranu pred zátopou. Patronáty týchto a iných svätcov bývali určované nejakou epizódou z ich reálneho alebo legendárneho života.

Úskalím v uctievaní svätých patrónov však býval dvojaký postoj k ním, ktorý má korene v dávnej minulosti a jeho archetypom bola dávna predstava, že ochranné božstvo má dokonalú moc nad chorobami, neduhmi, pohromami, takže môže, ale nemusí poskytnúť pomoc v núdzi, ba môže rôzne nešťastia aj dopustiť. Johan Huizinga vo svojom diele *Jeseň stredoveku* ukázal ako sa tento ambivalentný postoj preniesol na kresťanských ľudových svätcov: *Len čo sa v mysli vynorila predstava choroby spojená s hrôzou a strachom, v tej istej chvíli si človek spomenul aj na svätca. Svätec sa hravo mohol stať príčinou tohto strachu, takže ľudia mu pripisovali hnev nebies, ktorý trestal svet týmto bičom. Ako príčina nešťastia teda neprichodila ľudom nevyspytateľná božia spravodlivosť, ale hnev svätca, a toho si bolo treba nakloniť. Keďže liečil chorobu, prečo by nemohol byť jej pôvodcom? Prechod od kresťanskej etiky k pohanskej mágii bol po tejto ceste veľmi jednoduchý...*[4)] V takejto psychologickej situácii sa javí pochopiteľným postoj Olivera v Hečkovom románe *Červené víno,* v ktorom tento vinohradník hromží na sochu sv. Urbana, lebo podľa jeho presvedčenia bol to on, ktorý dopustil mráz a tým zničenie vinohradov. Medzi sebou tu zápasia dva princípy: sakralizácia a desakralizácia. Svätý patrón stvárnený v kameni a vnímaný ako čosi posvätné, sa stáva obyčajným kameňom. Tu vystupuje do popredia ešte ďalšia črta ľudovej viery – túžba dosiahnuť pomocou náboženských praktík úžitok, čo je ináč prirodzenou prosbou v modlitbách každého náboženstva.

Vo všeobecnosti treba povedať, že religionisti si doteraz nie dosť všímali taký fenomén ľudovej zbožnosti, ako je kult svätcov, hoci sama ľudová zbožnosť a viera bola v popredí záujmu takých religionistov, ako bol Ernesto de Martino,[5)] Rafaele Pettazzoni[6)] a Mircea Eliade.[7)] Kult svätcov a svätých patrónov ako jav patrí vlastne do fenomenológie náboženstva, ktorá ja vlastne porovnávacou vedou náboženskou. Ale Gerardus van der Leeuw vo svojom diele *Phänomenologie der Religion*[8)] sa v kapitole venovanej úcte svätcov obmedzuje na uctievanie ich relikvií nielen u kresťanov, ale aj moslimov a budhistov. Podobne Geo Widengren v *Religionspänomenologie*[9] sa sústredil na martýrov a ich relikvie, ako aj púte veriacich k ich hrobom. Gustav Mensching vo svojom fenomenologickom diele *Die Religion*[10)] sa len veľmi stručne,

jednou vetou, zmieňuje o svätých pomocníkoch v núdzi. Tieto nedostatky možno vysvetliť tým, že všetci títo fenomenológovia sú protestanti, ktorým je katolícky kult svätých cudzí. Oveľa hlbšie pochopil tento fenomén Friedrich Heiler v diele *Erscheinungsformen und Wesen der Religion,*[11] akiste preto, že prestúpil na pretostantizmus z katolicizmu a s týmto javom bol dobre oboznámený.

Treba uznať, že na poli bádania ľudovej úcty sv. patrónov podstatne viac urobila etnografia na úseku duchovnej kultúry, ktorá sa pokladá za pomocnú vedu religionistiky. Tu poukážem aspoň na *Atlas der deutschen Volkskunde,*[12] v ktorom Matthias Zender spracoval ľudovú úctu svätcov, na jeho znamenité dielo o úcte sv. Quirina v cirkvi a medzi pospolitým ľudom,[13] na prácu Helmuta P. Fielhauera o svätých patrónoch ochrancoch domácich zvierat v *Österreichischer Volkskundeatlas*,[14] prácu W. Baranowského o ľudovej recepcii *Životov svätých,*[15] *práce Wolfganga Jaocobeita o úcte sv. Vendelína a jeho atribútoch,*[16] a dielo Kazimierza Dobrowolského o dejinách kultu sv. Floriána v Poľsku.[17] Na Slovensku problematiku uctievania sv. patrónov spracovala vo svojej diplomovej práci *Ľudoví patróni v agrárnom kulte* Veronika Géciová-Komorovská v r. 1975 na záver štúdia na Katedre etnografie a folkloristiky FF UK v Bratislave.

Otázky migrácie a transformácie spojené s kultom svätých tvoria špecificky etnograficko-folkloristickú problematiku. Odhliadneme od priameho demografického významu pojmu *migrácia* a zostaneme pri jeho používaní v etnografii, resp. etnológii a folkloristike. Tento pojem sa často chápe príliš priamočiaro, ako to bolo príznačné pre fínsku školu a historicko-geografícku metódu Juliusa Krohna, uplatňovanú najmä v sérii FFC tak na úseku folklórnych látok, rozprávkových sujetov a motívov, ako aj rituálov a obyčají s cieľom rekonštrukcie pôvodného, prvotného stavu. V skutočnosti však migrácie majú len zriedkakedy priamočiary charakter a vynoria sa niekedy na vzdialených miestach bez priestorovej kontinuity, takže trasa ich putovania zostane neznáma. Na druhej strane folklorista má dočinenia s autogenézou, samovznikom látok, pri ktorom niekoľko príbuzných látok, sujetov, motívov môže vzniknúť nezávisle v rôznych končinách zeme, čo vyplýva z obdobných podmienok a zo všeobecného psychologického založenia ako antropologickej konštanty, ktorou sa vyznačujú všetci ľudia, keď reagujú na analogické životné situácie. Ako príklad možno uviesť pohrebné plače rôznych etnických spoločenstiev, ktoré pri vylúčení akéhokoľvek vplyvu obsahujú podobné formuly, čo sa vysvetľuje tým, že smútok, bolesť a celá situácia pohrebu vyvoláva obdobné emócie a obrazné asociácie.

Geneticko-typologické komplexy v ľudovom uctievaní svätcov v porovnaní s folklórnymi prejavmi však vyrastajú z celkom iných historicko-kultúrnych predpokladov a podmienok. Totiž beatifikácia a svätorečenie znamená uznanie a vyhlásenie zomretej osoby za blahoslavenú alebo svätú, ktorú autorita cirkvi predkladá veriacim ku všeobecnej úcte. Teda dobrovoľné uctievanie nejakého blahoslaveného alebo svätca má všeobecnú platnosť bez ohľadu na etnickú príslušnosť. Ničmenej miestne, regionálne podmienky hrajú v úcte svätých patrónov významnú úlohu. Náboženstvo nie je totiž len doktrína, vyznanie, ale aj skutočnosť prežívaná. A tak ako každý jednotlivec prežíva svoje náboženstvo svojským spôsobom podľa psychologického založenia, mentality, vzdelania a pod., to isté môžeme povedať aj o kolektívnych náboženských tradíciách, ktoré sa od sebe líšia v závislosti od špecifických miestnych kultúrnych podmienok. Tak máme svätcov národných, ku ktorým majú všetci veriaci členovia

národnej pospolitosti rovnaký vzťah. Svätí Cyril a Metod, sv. Václav alebo sv. Olaf sa stali priam kresťanským národným symbolom. Pri všetkej všeobecnosti kresťanského kalendára pre ľudového sv. patróna je však charakteristické miestne uctievanie, zavše spojené s jeho patrociniom, jemu zasvätenou miestnou kaplnkou alebo kostolom, čo sa prejavuje aj v slávení sviatku posvätenia chrámu, čiže hodoch podľa miestnych zvyklostí. Určitú úlohu tu môže hrať aj popularita svätca, vyvierajúca z existenčného pocitu závislosti od jeho ochrany.

Jedným z momentov, ktorý kult svätých patrónov spája s folklórnymi zákonitosťami, je asociácia s rôznymi hrdinami, a s postavami iných svätcov a z toho vyplývajúca kontaminácia ich životopisov, prípadne obrastanie postavy svätca legendárnymi, ba až rozprávkovými prvkami.

Príklad priamej migrácie s kontinuálnou nadväznosťou na základe preštudovanej literatúry podala Veronika Géciová-Komorovská v už spomenutej diplomovej práci. Na materiáli uctievania sv. Vendelína kartografickou metódou, nadväzujúcou na výsledky Fielhauerovho bádania zachytené v Rakúskom etnografickom atlase, ukázala ako sa jeho kult šíril od pútnického strediska v St. Wendeli na strednom Porýní, cez Vorarlberg do Rakúska, južných Čiech a južnej Moravy a na západné Slovensko, takže jeho východnú hranicu tvorí Ponitrie a Orava. Významnú úlohu tu nepochybne zohrávalo priekupníctvo dobytka i samo dobytkárske hospodárstvo.[18] Po migračných trasách sa v rôznych kombináciách obmieňali atribúty svätca – pastierska palica, pastierska kapsa, v rukách kniha a pri nohách domáce zvieratá – ovca alebo krava, a tiež kráľovská koruna. Pastierska palica býva hákovitá alebo opatrená lopatkovitou násadkou charakteristickou pre nemecké pastierstvo. Atribút kráľovskej koruny bol pre sochy sv. Vendelína typický skôr v Nemecku a Rakúsku a vyjadroval sympatie k svätcovi, ktorý pohrdol kráľovskou korunou.[19]

Oproti tomu oveľa zložitejšia a nepriama bola migrácia šírenia kultu sv. Floriána. Podľa legendy Florián bol dôstojníkom rímskeho vojska, pôvodom z Norika v severnej Itálii. Keďže otvorene vyznával svoju kresťanskú vieru, v 304 roku za vlády cisára Diokleciána po mučení mu napokon priviazali na krk mlynský kameň a z mosta ho hodili do rieky Emže.

Jeho telesné ostatky boli časom prevezené do Ríma a keď sa poľský kráľ Kazimír obrátil na pápeža Lucia III. (1181–1185) so žiadosťou, aby mu poslal ostatky nejakého svätého mučeníka, ktorý by chránil jeho kráľovstvo, tento mu poslal kosti sv. Floriána, ktoré boli čiastočne uložené v kostole sv. Floriána na Kleparze, čiastočne na hrade Waweli. Jeho patronát ochrancu proti požiaru bol akiste sprvoti motivovaný tým, že zomrel ako mučeník v kontakte s vodným živlom. V 15. stor. sú už doložené prvé obrazy znázorňujúce sv. Floriána s atribútom vedra. Ľudový kult sv. Floriána sa však naplno rozšíril po r. 1528, keď Krakov postihol strašný požiar a nedotknutý zostal iba kostol na Kleparze, čo dalo podnet k ľudovej legende zaznamenanej v 17. stor., že v čase požiaru bolo vidieť v povetrí postavu sv. Floriána ako leje z vedra vodu na kostol jemu zasvätený.[20] Podľa všetkého tu bola využitá už hotová staršia tradovaná predstava o sv. Floriánovi ako ochrancovi pred požiarom, ktorá však až v tomto čase dosiahla medzinárodné rozšírenie ako typický prejav ľudovej barokovej zbožnosti. Kto však navštívi chrám na Kleparze v Krakove, prekvapí ho postava sv. Floriána na oltárnom obraze. Už to nie je ten rímsky dôstojník s vedrom vody, ako ho poznáme zo sôch, ktoré zdobia u nás nejedno námestie, pokiaľ neboli zničené proti-

náboženskými akciami, ale *żolnierz polski* s poľskou kráľovskou zástavou. Postava sv. Floriána sa tak transformovala na ochrancu poľského štátu.

Kontamináciu životopisov možno doložiť na príklade z práce Veroniky Géciovej-Komorovskej, týkajúcom sa patronátu sv. Urbana nad vinohradmi, v ktorom splynuli životopisné črty dvoch Urbanov. Prvý bol pápež Urban I., ktorého život je celkom neznámy, ako konštatujú slovníky svätcov a pápežov. Zaráža teda fakt, že pri nedostatku údajov naskrze chýba motív, na základe ktorého sa Urbanovi pripisuje patronát nad vinohradmi. Podľa údajov Ondreja Radlinského v *Nábožných výlevoch* (1866) sa zdá, že ľudová predstavivosť preniesla na postavu pápeža Urbana životopisné črty iného Urbana – biskupa Langerského z 5. stor., ktorý sa za prenasledovania údajne skrýval vo vinohradoch.

Práve nedostatok životopisných údajov bol živnou pôdou pre najrôznejšie dohady, dômysly a fantastické dokresľovanie životov svätých. Pritom je zaujímavé, že legenda mala väčšiu životnosť a popularitu než reálny životopis. Veľmi pestré sú osudy legendárneho životopisu sv. Juraja rímskeho legionistu, pochádzajúceho pravdepodobne zo vznešeného rodu z Kapadócie, ktorý bol umučený za cisára Diokleciána a údajne bol pochovaný v Palestíne, odkiaľ jeho ostatky previezol do Egypta koptický patriarcha Gabriel II. v 12. storočí.

Na sv. Jurajovi možno najlepšie demonštrovať transformácie akými niekedy prechádza ľudový kult svätca. Zdá sa, že už v prvých časoch po jeho smrti sa na neho preniesli črty staroegyptského Hóra – boha slnka, neba a svetla, dediča pozemského panstva boha Usira a božského vládcu nad Egyptom, ktorý podľa mytológie bojoval proti Sutechovi, bohovi púšte, búrok a mora, bratovi a vrahovi Usira, stelesneniu všetkého zla. V tejto mytologickej látke by mohli byť korene sujetu o boji sv. Juraja s drakom, sujetu podporeného aj rozprávkami o tom, ako hrdina oslobodí princeznu vydanú ako obeť na milosť a nemilosť drakovi uvedenú v Thompsonovom katalógu pod položkou T 300.[21)] Podľa textov byzantskej legendy[22)] a zborníka Legenda aurea[23)] princezna na Jurajov pokyn prehodí svoj opasok (zrejme symbol nevinnosti) na krk drakovi a tak ho privedie do mesta, kde ho Juraj zabije. Práve táto epizóda urobila z Juraja populárneho drakobijcu a triumfátora. V úzkom kontakte s legendou sa postava sv. Juraja preniesla do ikonografie. Na ikonách býva zobrazený výjav ako sv. Juraj víťazí nad drakom, bokom stojí postava zachránenej princezny.[23a)] Boj sv. Juraja s drakom sa vykladal ako symbol víťazstva kresťanstva nad pohanstvom, preto sa zavše zobrazoval s krížom alebo monogramom Krista na kopii. V takom prípade korunovaná deva stojaca pred ním symbolizovala cirkev.[24)]

Zdá sa, že korene kultu sv. Juraja sú v koptickom Egypte. Svedčia o tom také fakty, ako prevezenie svätcových ostatkov do Egypta, vplyv mýtu o Horovi, bohatá koptická ikonografia sv. Juraja, skutočnosť, že koptické sošky zo slonoviny znázorňujúce sv. Juraja ako patróna jazdcov, sa stali pravzorom, podľa ktorého sa znázorňovali jazdci na raných germánskych náhrobníkoch, a napokon je to aj jeho rozvinutý kult. Na sviatok sv. Juraja mučeníka egyptskí kopti počas pobožnosti ponorili do vody Nilu relikviu jeho prstu, aby sa Nil rozvodnil.[25)]

Sv. Juraj zavše splýva s postavami skupiny tzv. *svätých vojakov* – sv. Dimitria Solúnskeho, sv. Prokopia, sv. Nikitu,[26)] ba aj s apokalyptickým náčelníkom nebeského vojska sv. Michalom archanjelom, víťazom nad Satanom.[27)] Táto vojenská črta sv. Juraja – drakobijcu a triumfátora urobila z neho v stredoveku patróna rytierskeho

stavu. Keď ruské vojská tiahli do vojny, na ich čele sa niesla ikona sv. Juraja.[27a] V žánre ruských duchovných veršov vznikli spevy o Jegorovi Chrabrom,[28] teda sv. Jurajovi postavenom naroveň ruským bohatierom. U Osetínov na Kaukaze Uastyrdži, čiže sv. Juraj, bol patrónom mužov, bojovníkov a pocestných.[29] Zároveň sa chápal ako božstvo, ktoré trestalo zlodejov a krivoprísažníkov.[30] Kresťanský ľudový kult sv. Juraja ovplyvnil aj ľudovú zbožnosť islamu, kde je známy pod menom Džirdžis. Moslimské legendy zvlášť zdôrazňujú jeho trojnásobné zomieranie a ožívanie počas mučenia.[31]

Ponechávam bokom jarnú obradnosť spojenú so sviatkom sv. Juraja, ktorá je rozšírená na Východe i Západe, a ktorá predstavuje špecifickú problematiku.

Prirodzene, v mojom referáte som sa nemohol zmieniť o všetkých možných prípadoch migrácie a transformácie v kulte svätcov, najmä svätých patrónov, a obmedzil som sa na niekoľko typických príkladných vzorov, aby som dal podnet k širšiemu bádaniu tohto fenoménu.

POZNÁMKY

1) **W. Beinert:** *Slovník katolické dogmatiky.* Olomouc 1994, s. 342.

2) **M. Eliade:** *Myths, Dreams and Mysteries.* New York–London 1960, s. 29; cit. podľa S. Tokarského: Eliade i Orient. 1984, s. 69.

3) **J. Keller:** *Zwyczaje, obrzędy i symbole religijne v chrześcijańtwie.* In: Zwyczaje, obrzędy i symbole religijne. Warszawa 1974, 407 n.

4) **J. Huizinga:** *Jeseň stredoveku.* Homo ludens. Bratislava 1990, s. 108.

5) **E. de Martino:** *La terra del rimorso.* Milano 1961.

6) **R. Pettazzoni:** *La religione primitiva in Sardegna.* Piacenza 1912.

7) **M. Eliade,** l. c.

8) **G. van der Leeuw:** *Phänomenologie der Religion.* Tübingen 1956, poľské vyd. 1978, s. 283 n.

9) **G. Widengren:** *Religionsphänomenologie.* Berlin 1969, s. 419 n.

10) **G. Mensching:** *Die Religion.* 1959, s. 214.

11) **F. Heiler:** *Erscheinungsformen und Wesen der Religion.* Stuttgart 1961.

12) **M. Zender:** *Volkstümliche Heiligenverehrung.* In Atlas der deutschen Volkskunde. Erläuterungen zu den Karten NF 1–36. Marburg a. d. Lahn 1959–1964.

13) **M. Zender:** *Die Verehrung des hl. Quirinus in Kirche und Volk.* Neuss am Rhein 1967.

14) **H. P. Fielhauer:** *Schutzheilige der Haustiere.* Oesterreichischer Volkskundeatlas. 3 Lieferung (1968), Bl. 53–54.

15) **W. Baranowski:** *Z badań nad ludową recepcją „żwotów świętych".* Lud. t. 54, 1970.

16) **W. Jacobeit:** *Der „faule" Schäfer und sein Stab.* Reinisch-westfälische Zeitschrift für Volkskunde, VII. Bonn–Münster 1960; Tenže: *Der Stab des heiligen Wendelin.* Deutsches Jahresbuch für Volkskunde, VI. Berlin 1960.

17) **K. Dobrowolski:** *Dzieje kultu św. Florjana w Polsce do połowy XVI w.* Warszawa 1923.

18) **V. Géciová-Komorovská:** *Ľudoví patróni v agrárnom kulte.* Dipl. práca. FF UK, Bratislava 1975, s. 45.

19) Tamže, s. 54 n.

20) Tamže, s. 89 n.

21) **Antti Aarne–Stith Thompson:** *The Folktype of the Folktale, FFC,* 74. Helsinki 1928.

22) *Vizantijskije legendy.* Leningrad 1972, s. 193–208.

23) **Jakub de Voragine:** *Legenda aurea.* Praha 1984, s. 156.

23a) **M. V. Alpatov:** *Obraz Georgija-vojina v iskusstve Vizantii i drevnej Rusi.* In: Trudy Otdela drevnerusskoj literatury, XII. Moskva–Leningrad 1956, 292 n.

24) **V. Arseniev:** *O cerkovnom ikonopisanii.* In: Filosofija russkogo religioznogo iskusstva XVI–XX vv. Moskva 1993, s. 142.

25) **A. S. Atiya:** *Historia kościołów wschodnich.* Warszawa 1978, s. 18. 28, 78, 139.

26) **R. Dostálová:** *Byzantská vzdělanost.* Praha 1990, s. 101.

27) **J. i R. Tomiccy:** *Drzewo życia.* 1975.

27a) **I. Snegirev:** *Vzgľad na pravoslavnoje ikonopisanie.* In: Filosofija russkogo religioznogo iskusstva. L. c. s. 109.
28) *Stichi duchovnyje.* Moskva 1991, s. 99, 104.
29) **G. Dumézil:** *Osetinskij epos i mifonologija.* Moskva 1976.
30) **J. Komorovský** (ed.): *Jablko z nartskej záhrady.* Bratislava s. 268.
31) *Mify narodov mira,* Moskva 1980, t. 1, s. 274.

MIGRATION UND TRANSFORMATION IM VOLKSKULT DER HEILIGEN

Resümee

In der Einleitung unterschied der Autor zwischen der institutionalisierten Religiosität und der Volksfrömmigkeit, zu deren Hauptmerkmalen Sensualismus, „Sinnlichkeit" und Gegenständlichkeit sowie spezifisches Erfassen und Wahrnehmen von „sacrum" zählen. Die folgende Charakteristik betrifft eine ambivalente Stellung der in Gemeinschaft lebenden Menschen zu den Statuen der Schutzheiligen, die auf einem positiven Hoffnungs- und Vertrauensgefühl beruht, aber die sich zugleich auch negativ äussert in dem Fall, da die Hoffnungen enttäuscht wurden, oder dort, wo ein Unglück unmittelbar dem Zorn des Heiligen zugeschrieben wurde.

In der Forschung der Volksverehrung der Schutzheiligen leistete die Ethnographie viel mehr als die Regionalistik im Bereich der geistigen Kultur. Die mit dem Volkskult der Schutzheiligen verbundenen Fragen der Migration und Transformation bilden eine spezifische ethnographisch – folkloristische Problematik. Die direkte Migration illustrierte der Autor kontinuierlich mit Beispielen von volkstümlichen Patronen, unter denen der hl. Wendell – verehrt als Schutzpatron für das Vieh, der hl. Florianus-Fürbitter in Feuersnot, der hl. Urbanus – Schutzpatron der Winzer vertreten sind. Die Beispiele der Transformation sind insbesondere im Kult des hl. Georg zu finden, der mit dem Drachen kämpfend in verschiedenen ethnischen Gemeinschaften vorkommt, was sich in Vielfalt an Patronaten widerspiegelt. Die mit dem Festtag zu Ehren des hl. Georg verbundenen Frühlingsbräuche sind ausser Betracht geblieben, weil sie eine besondere Problematik darstellen.

THE MIGRATION AND THE TRANSFORMATION IN THE FOLK CULT OF SAINTS

Abstract

In the introductory part of his paper the author differentiates the institutionalized religiousness from the folk religiousness the substantial features of which are sensualism, objectivity and the specific understanding and the perception of the sacral. In further parts of his contribution he also characterized the ambivalent approach of the primordial man to the statues of saint patrons consisting in his positive hope and belief in their protection and, at the same time, in the negative approach if his hopes were vain or if the misfortune was directly ascribed to the anger of a saint.

In the field of the research dealing with the folk worshipping of saint patrons was more done by ethnography than by religion science, especially in the sphere of spiritual culture. The problems of migration and transformation connected with the folk cult of saint patrons form a specific ethnographical and folklore complex. The direct migration and the continuous link-up were demonstrated by the examples of folk patrons, such as St. Wendell (Vendelín), a patron of the cattle, St. Florian, who protected people fire, and St. Urban, a patron of vineyards. One of the examples of the transformation is the cult of St. George (in Slovak: Juraj) linked with the plot dealing with the fight with the dragon in various ethnic communities which was reflected in the diversity of patrons. The author did not deal with spring ceremonies associated with St. George's Day which represents a specific cluster of problems.

[illegible]

In der [illegible] Volkstum [illegible] sowie [illegible] bedingt [illegible] beilegte [illegible] auch [illegible] unmittelbar [illegible]

In de [illegible] die Region [illegible] deren Frage [illegible] mische [illegible] volkskultur [illegible] Phänomen [illegible] Beispiele [illegible] identität [illegible] widersp [illegible] zur Kenntnis [illegible]

THE [illegible]

In the [illegible] from the [illegible] specific [illegible] changes [illegible] in its [illegible] hopes [illegible]

In the [illegible] education [illegible] migration [illegible] graphic [illegible] by [illegible] who [illegible] nation [illegible] dragon [illegible] our [illegible] of [illegible]

ÚCTA KE SVATÝM JAKO FENOMÉN ČESKÉHO LIDOVÉHO PROSTŘEDÍ

Jan Vít Trčka, Městské muzeum, Říčany

Dříve než do české kotliny dorazili první Slované, dostavila se sem křesťanská víra s již institucionalizovanou úctou ke svatým. Je zajímavé, že markomanská *královna* Bojohaema Frigitil se obracela se svými pochybnostmi ve věcech víry na milánského biskupa sv. Ambrože. Víme to proto, že tak činila písemně a Ambrož si dopisy pečlivě schovával. Je však velmi pravděpodobné, že se ještě nejednalo o masívnější nástup nového náboženství a že je tedy jen stěží mohli příchozí Slované přebírat od starousedlíků. Teprve k roku 845 máme věrohodnou zprávu o křtu 14 českých velmožů v Řezně. Až po tomto datu lze předpokládat výraznější rozšíření křesťanství. Ač nemáme příliš zpráv o postupu tehdejších misií, je jisté, že kult svatých byl jejich samozřejmou součástí. Nejstarší kostely nesou jméno Panny Marie nebo některého světce a v řídkých záznamech nacházíme křesťanská jména.

Další historie je již poměrně pevně tektonicky vystavěna právě na křesťanské víře v Boha a na úctě ke svatým. Můžeme-li sledovat lidové nebo alespoň národní prostředí, od gotického Devotio moderna (mimochodem, jedním z evropsky proslulých představitelů clunyjského hnutí byl i sv. Vojtěch) přes husitské války, přibližně do luterské reformace, všude narážíme na samozřejmé sousedství domácích a zdomácnělých svatých s realitou každodenního života. Dnes si asi málokdo vzpomene, že i univerzitní mistr Jan Hus stavěl do popředí kázané zbožnosti úctu k Matce Boží a svatým a sám byl upravovatelem rozličných nábožných písní.

Ani nekatolický ani katolický lid nepovažoval za důležité měnit cokoli na starém pojetí onoho článku o obcování svatých v Apoštolském vyznání víry, které je dnes základním věroučným symbolem protestantských církví. Jen v jednotlivých případech mohly vznikat různice v chápání té či oné osoby, jednou uctívané, jindy třeba zavrhované.

Vzniká stavba, která přetváří českou krajinu v nádherný dům. Pevnou konstrukci tvoří sama víra, na jejíchž základech není vystavěn jen chrám s chladnými stěnami a studící dlažbou, ale především teplé a milé místo, kde lze dobře žít, scházet se a prožívat strasti i radosti. Takový dům musí mít i výzdobu slavností a svátků. Teprve kalvínská reformace, která naše země zase tolik nepoznamenala, přinesla zpochybnění starých hodnot a podlamovala po staletí dané jistoty. Přinesla ale také protireformaci jež promodelovala stavbu, mnohdy zlidštila měřítko a na dům přivěsila balustrády a štukovou výzdobu. Protireformace u nás totiž znamená baroko.

Od baroka je nám víceméně jasné o čem mluvíme rozlišujeme-li lidové a slohové umění, prostředí, život. Protireformační působení zejména jezuitských a dominikánských kazatelů přineslo rozvoj národního cítění, rozjitřilo city nejen náboženské, ale především patriotistické a ve svých důsledcích i národně vlastenecké. Univerzální kanonizací a rozšířením kultu českých národních světců jako sv. Václava a Ludmily, zaváděním dalších a dalších písní a zpěvů v domácím jazyce a akceptací řady lidových zvyků do oficiálního ritu, vznikl vlastně prostor pro rozvíjení těch prvků, které dnes považujeme za znaky lidové kultury. Stojí za zmínku, že právě členové Tovaryšstva Ježíšova vzkřísili úctu k poustevníku Ivanovi nebo ke svatému Hroznatovi a podporovali u nás cyrilometodějský kult. Na druhé straně došlo pochopitelně k jisté folklorizaci bohoslužebných obřadů, kterou se dnes snaží katolická a některé evangelické církve zbytečně odstranit.

Stavba, ke které jsme zemi a její národ připodobnili, získala nosné sloupy rozličných tvarů a siluet právě v úctě ke svatým. Své ochránce měla celá země, každá oblast, město, farnost, vesnice a nakonec i jednotlivý dům. Zemští svatí byli současně patrony národa, a nakonec každý křesťan byl svěřen pod ochranu některého světce tím, že se stal nositelem jeho jména.

Světci se ale nestali jen příklady dokonalého života. Někteří, zejména ti z nejstarších dob, byli vskutku představováni jen jako symbol. Kupříkladu svatý Jiří se z římského vojáka, morálně vítězícího nad nepřemožitelnou obludou císařského kultu, proměnil v pohádkového rytíře bojujícího s drakem. Zde symbolické vyjádření porážky zla zcela překrylo reálnou postavu člověka.

Většina světic působila na prostého člověka lehce nadpřirozeným dojmem. Působil to fakt, že o svatých pannách v Čechách uctívaných nebyly známy jiné životopisné údaje, než že obětovaly život pro uchování mravní a ještě více tělesné čistoty. Proto se sv. Dorota, Barbora či Kateřina podobá ve folklórních textech spíše andělům než živému člověku. Sv. Ludmilu a Anežku zase stavěla do výjimečné pozice jejich královská vznešenost. Snad sv. Anna byla chápána lidštěji, přestože se podvědomě stále připomínalo, že se jedná o babičku samotného Spasitele.

Jiní světci naopak pobývali v srdcích lidí i se svými slabostmi a poklesky a i při modlitbách bylo možno se k nim obracet téměř po sousedsku. Zejména apoštolové byli takto zdůvěrněni zřejmě díky tomu, že je lid znal z té lidštější stránky z evangelijních příběhů. Nejznámější z nich chodili, alespoň v pohádkách mladší časové vrstvy, i po Čechách. A sv. Petr schodil s Pánem Ježíšem snad každou mez. Řada svatých dostala jasný jednotlivý úkol a proměnila se tak v jakousi pohotovostní službu. Od svatého Floriána nikdo nechtěl nic jiného něž protipožární prevenci, kterou někdy v patnáctém století převzal od sv. Vavřince a sv. Háty. Přes svůj oděv římského vojáka byl zařazen téměř mezi domácí svaté. Snad proto, že byl umučen, respektive utopen, v Noriku nedaleko dnešní Vídně. Sv. Kryštof byl zase žádán o ochranu před škodlivými živly zejména na cestách a dodnes má na starost prakticky veškerou dopravu. Celá řada profesních patronátů je jistě dostatečně známa. Ač mnozí nebešťané měli v různých lokalitách různou funkci, neobraceli se k nim modlitby v širším spektru proseb o přímluvu než jako to doporučovala místní tradice. Obecně však byli svatí v Čechách chápáni spíše jako ti šťastnější sousedé, byť časově či hierarchiky od nás vzdálení, než jeho dávné vzory křesťanských ctností.

Ojedinělé oblasti, kam proniklo evangelictví kalvínské větve, pochopitelně tento

obraz výrazně mění. Je ovšem otázkou, jak chápat svědectví sběratelů, kteří vyprávějí o přísném odsuzování všeho, co okrašlovalo a oslazovalo život, ze strany např. sudetských evangelíků, když tito evangelíci sami veselé ale tvrdě odsuzované písničky dobře znali. Pouze je nechtěli zpívat před cizím člověkem. Tam, kde v jiných lokalitách stály ve výklencích, visely na trámech a stěnách či tyčily se na podstavcích vyobrazení světců či alespoň národních vzorů, zdobí svět těchto protestantů dekorativně psané citáty nebo abstraktnější náboženské symboly často až zavádějících forem (například vyobrazení beránka nebo slunce).

V krajině volně stojící *„štátuje"*, často současně sloužící jako rozcestník, hraniční kámen nebo milník, plastiky na návsích, kašnách nebo mostech, kapličky, obrazy v interiéru i v přírodě, vyobrazení na nepřeberném množství rozličných předmětů, nábytku i architektuře, celá pokladnice folklórních textů s lidovými baladami a legendami, pranostikami či agrotechnickými lhůtami, zvyky nebo datování podle svátků a liturgického období, to vše svědčí o denním styku mezi živými a mrtvými, mezi těmi, které církev považuje za spasené a těmi, kteří se za nimi teprve pachtí.

V duchu stále živého pohledu na svět, který nezná absolutní hranici mezi viditelným a neviditelným, můžeme konstatovat: sloupy té stavby, jíž jsme v těchto větách zahlédli, jsou pevně zapřené patami v zemi, po které chodíme i my, svou svatozáří však podpírají klenbu nebes, aby se nepohnula, až se k ní budou pachtit další pokolení stále méně a méně svatých sousedů.

VEREHRUNG DER HEILIGEN ALS PHÄNOMÄN DES TSCHECHISCHEN VOLKSMILIEUS

Resümee

Die Verehrung der Heiligen erschien in unserem Land wahrscheinlich bereits mit den ersten Missionen als ein natürlicher Bestandteil des christlichen Glaubens. Nach dem Jahr 845, als die großmächtigen Herren aus Böhmen in Regensburg getauft wurden, können wir die Spuren von Heiligenkult verfolgen, als eine selbstverständliche Begleiterscheinung im Leben aller Gesellschaftsschichten.

Trotz der Hussitenkriege und der ersten Reformbestrebungen hat sich an der Tatsache nichts Wesentliches geändert, bis zum Zeitpunkt der Entfaltung von Kalvinismus. Die gegenreformatorisch orientierten Priester in der Barockzeit vertieften die Achtung des Volkes vor den Heiligen und verliehen ihr oft einen nationalen und folkloristischen Charakter. Die regionalen, profession- oder ständebezogenen Patrozinien brachten ein insofern vertrautes Verhältnis zu den Heiligen, daß diese für „himmlische Nachbarn" gehalten wurden, entsprechend dem ursprünglichen Sinn des über das Verhalten der Heiligen handelnden Kapitels aus dem Glaubensbekenntnis der Apostel.

Das Land und sein Volk mit der ganzen Skala von Lebensäußerungen lassen sich mit einem Bau vergleichen, der außer anderem gerade durch jene Nachbarschaftsbeziehung zu „himmlischen Vorbildern" zusammenhält.

THE RESPECT FOR SAINTS AS A PHENOMENON OF THE CZECH POPULAR ENVIRONMENT

Abstract

The respect for saints penetrated to our lands most probably as early as the first mission as a natural part of Christian faith. After 845, when some of the Czech magnates were baptised in Regensburg, there were vestiges of the cult of saints as an accompanying natural phenomenon of the life of all the social classes.

Apart from the Hussite wars and the first reform endeavours this fact has remained stable up to the period of the penetration of Calvinism.

The Baroque activity of counter-reformation preachers even deepened the respect of the people for saints enriched by national and folklore features. The territorial, professional patrons strengthened the confidential relation to the saints being regarded as "heavenly neighbours" according to the original meaning of the article on the commune of saints from the Apostles' Creed.

The countryside and its population with the whole scale of life activities may be compared with the construction which is held by the "neighbourly relation" to its "heavenly patterns".

VŠICHNI SVATÍ ZA NÁS PROSTE...

(Poznámky k duchovnímu životu lidu v 17. a 18. století)

Lubomír Filip N. Piperek, Okresní muzeum, Vsetín

I.

Úcta ke svatým, lidová zbožnost a její projevy, včetně oblasti umění a lidové slovesnosti, tvoří úhelný kámen tradic venkova a malého města v barokní době. Projevy tehdejšího lidového vkusu jsou svorníkem mezi „vysokým uměním" slohovým, normotvorným a mezi lidovým výrazem.

Z hlediska filozofie či sociální psychologie lze mluvit, v šíře pojatých souvislostech, o dvojím prožívání času. Právě projevy, oscilující mezi oficiální církevní a lidovou zbožností, tedy i projevy úcty ke svatým, oddělují duchovně vyzrálejší, *lineární* organizaci času od běžné, materiálnímu životu odevzdané, periodizované organizaci *cyklické.*

Bádání o lidové úctě ke svatým nám také nejlépe přiblíží dvojí sémantickou rovinu duchovních jevů lidové kultury. Vyniká zde totiž nejzřetelněji rozdíl mezi prostým předáním informace (mezi zástupnými, *informativními symboly*) a mezi znameními či symboly *performativními,* které ve vědomí zúčastněného subjektu tvoří novou skutečnost.

II.

Baroko vtisklo svůj ráz každému prvku lidové kultury, jenž je nám dnes znám a který můžeme podrobit vědeckému zkoumání. Že tato doba byla i počátkem jazykového a národního obrození, to přiznával i Karel Havlíček Borovský a později F. X. Šalda, tedy osobnosti, které přece jen nemůžeme dost dobře podezírat z klerikalismu.[1] Lid měl v té době blíž k oficiálním bohoslužbám než za dob josefinismu, neboť v kostele nebyla čeština vzácným jevem ani při kázáních, ani při zpěvu a při modlitbách (rozumí se mimo latinsky vedené části ordinária a kánonu).

„Temno 18. století mělo také dosti světla... to byla doba, kdy nejen pražská města ožila krásou baroku, ale kdy celý národ až do poslední vsi, do poslední chatrče, do posledního vzorku krajky a do poslední melodie lidové písně naplnil se životní radostí barokní kultury, pronikající, tvořící a budující novou společnost, nový národ, týž národ, z něhož vyšlo naše obrození, z něhož vyšly naše generace."[2]

III.

Církev a především její řády a kongregace pěstovaly *úctu ke svatým českým patronům.* Především Tovaryšstvo Ježíšovo při svém obrovském duchovním a duševním

potenciálu, propagovalo češství přímo programově, a to šířením úcty ke *svatému Václavu.* Barokní doba potřebovala totiž spíše tohoto světce, než sv. Jana z Nepomuka, který byl sice v lidovém prostředí vzýván a uctíván, ale oficiálními kruhy spíše přehlížen.

Není tedy pravdou to, co jsme se mohli dočíst v každé populární příručce nebo dějepisné učebnici: že totiž kult sv. Jana Nepomuckého byl uměle církví katolickou vytvořen a násilím uveden v život, aby s jeho pomocí byla z myslí Čechů odstraněna vzpomínka na Jana Husa.

Právě osoba svatého knížete Václava, jež přecházela beze změn z věků do věků všemi předcházejícími epochami českých dějin, právě ona byla tím pojítkem, které mělo sjednotit pokolení, žijící v krutých předělech sociálních, ekonomických a duchovních barokní doby, s předcházejícími generacemi. Světec měl spojit historickou – katolickou – tradici předhusitskou s tužbami a cíli národa v té době. Ostatně postava Dědice české země nebyla cizí ani husitům a utrakvistům.[3)]

Svatý Václav symbolizoval vše, co doba barokní využívala z české minulosti, byl patronem české státnosti, českého jazyka. Známé jsou svatováclavské invokace Balbínovy v jeho Obraně jazyka českého.[4)] Tato vroucí modlitba stoupávala k nebi v době, kdy čeští nekatolíci spolu s emigrací opětovně volávali k pruskému králi: „... *abyste přijíti ráčil! – My pak s bratry svými ze žalářů vysvobozenými zapějeme velebně Hossana a nepřestaneme dříve v modlitbách pozvedati rukou k nebesům, dokud Hospodin celé království pod moc a žezlo Vaší královské důstojnosti nepřivede!*“

Zvážíme-li, že tyto stálé nářky českých nekatolíků dávaly ještě Bedřichu II. permanentní záminku k vpádům do Čech, lépe pochopíme tvrzení Josefa Pekaře, že v českokatolickém odporu proti protestantskému dobyvateli byla mnohem bezpečněji zakotvena historická česká naděje. Ta se začala, vlivem katolicismu, odvracet od Berlína, Drážďan a Ženevy ke spojení se světem Slovanstva.

„My Čechové, Moravané, Poláci, Chorvati, Rusové, Vindové a jiní, též jazyka příbuzní, jednomyslně všichni k tomu se známe, že od slavného národa slovanského jestiť počátek náš“, píše řádový spolubratr a přítel Bohuslava Balbína, pražský kanovník Tomáš Pešina z Čechorodu (1629–1680).

Oslava svatého Václava, šířená do zemí západní Evropy, posilovala české národní (sebe)vědomí. Světce za svého patrona přijala i mladší větev Habsburků: svatováclavský chorál zněl při korunovaci Ferdinanda I. na českého krále (1526), Matyáš dal razit v letech 1612 až 1619 proslulé svatováclavské dukáty s nápisem S:WENCESLAUS+PATRONUS BOHEMIAE, Maxmilán II. pokřtil jménem světce svého potomka (1561) a podobně...

Domácí katolické šlechtě však posloužila idea svatováclavská i k opačnému cíli, než bylo sblížení s panovnickým domem rakouským. Symbolizovala odstup a odboj vůči Vídni a jejímu centralismu.

Domácí kaple české šlechty jsou v tomto období masově zasvěcovány sv. Václavu (např. u Šternberků, Valdštejnů, Kolowratů, Kinských...). V době panování Karla VI. (1711–1740) byla myšlenka svatováclavská ústředním heslem protihabsbursky naladěné nobility. Tato idea zde byla základní – ztotožnila se s ní i v Čechách nově inkolovaná šlechta, např. hrabě Sporck.

Úcta ke svatému Václavu kvetla v 17. a 18. století tisíci odnožemi. Na lidové prostředí nejvíce působily školní hry, jež na konci školního roku pro rodiče žáků i ostatní

obyvatelstvo byly pořádány na učilištích Tovaryšstva Ježíšova a Otců nábožných škol (piaristů) i jinde.[5)]

V lidovém prostředí té doby byl rozvíjen i kult dalších českých patronů, především *sv. Ivana,*[6)] *sv. Prokopa,*[7)] a *svatého Vojtěcha.*[8)]

Nejvíce lidovou kulturu ovlivnila úcta ke *sv. Janu Nepomuckému.* Za svatého byl považován již záhy po své mučednické smrti. Jeho místní kult je starší než datum jeho kanonizace, je doložen již v 14. a 15. století.

Výrazná lidová úcta ke světci, který byl vzýván především jako ochránce dobrého jména, záštita vdov a sirotků, byla šířena plastikami, obrazy, grafikou, lidovými tisky písní a především poutěmi k mučedníkovu hrobu. Přesto lidový názor, „vox populi", neovlivnil zdlouhavý průběh jeho svatořečení.[9)]

Jak již bylo řečeno, nešlo o žádnou snahu vytvořit urychleně katolický symbol českého venkova, naopak, kanonizace se prosazovala v Římě velmi těžce. Žádost, podaná svatovítskou kapitulou v roce 1670, byla zamítnuta z důvodů církevního práva (Jan Nepomucký byl členem instituce, která žádost podávala). Ani intervence korunovaných hlav, císaře Leopolda I. v roce 1696 a císaře Josefa I. v roce 1710, neměly výsledek – chyběly spolehlivé prameny o životě světce. Až v roce 1714 putovala do Říma obrovská sbírka dokladů o svatojánské úctě mezi lidem, ku příležitosti zahájení beatifikačního procesu, který začal o rok později.

Také objev neporušené tkáně z mozkovny zesnulého, o níž se dříve věřilo, že jde o jazyk (při otevření hrobu r. 1719), jistě proces urychlil. K blahoslavení došlo již za dva roky poté (1721) a o rok později byl Jan svatořečen.

Jeho úcta se rychle šířila po celém světě. Díky českým misionářům z řad Tovaryšstva Ježíšova je to bezesporu nejznámější český svatý mimo hranice slovanského etnika. Stal se dokonce patronem mexické university, již v 18. století vyšel jeho životopis v čínštině péčí Slezana P. Felixe Bahra, jednoho z osmi, které česká provincie jezuitů vyslala do Číny, v latinské Americe vyšel životopis světce již v roce 1727 aj.

Svatojánské poutě, konané pravidelně od dob kanonizace, byly lidovými slavnostmi a manifestací češství. V dobách josefínské germanizace byly zakazovány – poutníci nesměli být pouštěni do pražských bran, jít přes Prahu s korouhvemi a za zpěvu písní, u soch světce nesmělo být rozžíháno světlo a podobně. Přesto poutě odumřely až koncem 19. století, kdy se pokrokové město Praha zbavilo i barokní svatojánské sochy, která stávala na Václavském náměstí (dnes v městečku Žebráku u Berouna).

Historik Josef Pekař vzpomíná, co pamětník slavností, které ještě v mládí zažil v plném lesku:

„... kult svatojánský byl více než půldruhé století pravou missa solemnis náboženského a přitom jaksi česky-náboženského cítění té doby. A co v něm bylo půvabu! Co byla Praha 16. května!..."[10)]

IV.

Úcta ke svatým v době baroka má však skutečně katolický, to jest všeobecný, obecný ráz. V tom se tato doba může měřit pouze se 13. a 14. stoletím. Znovuobjevení římských katakomb v roce 1578 obnovilo kult starokřesťanských mučedníků. Jejich ostatky byly rozesílány do celé Evropy, byly vystavovány v oltářních kenotafech či na menzách v prosklených jehlancovitých konstrukcích, typických pro dobu baroka.[11)]

V té době dochází, poprvé a naposled v takové míře, k *výměně patrocinií* farních kostelů i ostatních církevních staveb. Patrocinium bylo většinou rozšířeno o dalšího světce. Později došlo k tomu, že původní patron chrámu, jehož kult byl málo živý, zapomenut a začal být užíván sekundární, barokní predikát stavby. Změny souvisí i *s rozvojem mariánské úcty* v té době![12)]

Ostatně, patrocinium místní církve nemá v našem kulturním prostředí nic společného s lidovou úctou ke svatým v tom kterém regionu. Stačí srovnat zasvěcení kostelů v jednotlivých diecézích, abychom zjistili, že převažují patronáty světců, jejichž kult není v lidovém prostředí spontánní, zatímco typickým „lidovým“ svatým jsou zasvěceny drobně sakrální stavby, sochařské a kamenické práce votivního charakteru a podobně.[13)]

Stejně jako těsné styky s Rakouskem, Německem a Španělskem seznamují cizinu s našimi světci, početná kolonie cizinců u nás učí znát zdejší obyvatele objekty své zbožné úcty – ať jsou zprostředkovateli tohoto poznání italští řemeslníci, řádoví kněží či celé odnože řádů, jako španělští benediktini z Montserratu, usazení v Emauzích v Praze.

Toto ovlivňování v oblasti celého mohutného komplexu duchovní kultury zasahuje lidové vrstvy tak silně, že se může – podle mého názoru – mluvit přímo o *etnické interakci* mezi českým a španělským prostředím.

Vlivy působily nejen směrem od vyšších, panských vrstev, které se na Pyrenejský poloostrov obracely za sňatky, za poznáním, studiem a dvorskou výchovou. Městské a venkovské prostředí bylo zasaženo i přímo, díky již zmíněným menšinám profesním, řemeslníkům i díky působení španělských a neapolských posádek na našem území během třicetileté války a po ní (salva guardia aj.).[14)]

Habsburkové a po jejich vzoru i šlechta vždy silně inklinovala v 17. a 18. stol. ke španělské, italské a vůbec románské kulturní tradici. Vždyť v jejím vlivu většina šlechticů vyrůstala a v ní byla vychovávána, pokud už italština nebo španělština nebyla jejich rodným jazykem. Důležitým faktem pro kulturní rozvoj Moravy je i to, že v Madridu se narodil v roce 1570 kníže kardinál Dietrichštejn, který v letech 1599–1636 seděl na stolci olomouckých biskupů.

Tato *interetnická výměna* zapříčinila rozvoj kultu svatých románského původu v zemích koruny české. Ti nastoupili místo dříve hojných německých světců a světic středověku. Havel, Gottfried – Vintíř, Gotthard, Linhart, Kunhuta a jiní byli vystřídáni i nám známějšími jmény, např.: Jakubem, Isidorem, Františkem Xaverským, Františkem Borgiášem, Petrem z Alkantary, Tomášem, Janem od Kříže, Janem z Boha, Vincencem Ferrerským, Felixem z Noly, Antonínem z Padovy, Aloisem z Gonzagy, Rosálií Palermskou, Růženou z Limy, Terezií z Ávily a mnoha dalšími...

Emauzští benediktini šířili kult Panny Marie Montserratské (poutní místa ve Vodňanech, Cizkrajově, Bouzově a na Bezdězu), karmelitáni rozšířili úctu k P. Marii Karmelské („škapulířské“), františkáni kult P. Marie Královny andělů (Porciunkule), trinitáři P. Marie de Mercede (vysvoboditelky otroků) aj.[15)]

Také kult Pražského Jezulátka je výsledkem onoho procesu. Soška byla svatebním darem španělské choti Vratislava z Pernštejna, Marie Manrique de Lara dceři Polyxeně. Ta ji věnovala, když podruhé ovdověla, řádu bosých karmelitánů u Panny Marie Vítězné v Praze (roku 1628). Odtud se Jezulátko vydalo zpět na cestu Evropou

až do zámořských enkláv ibero-americké, ibero-africké a ibero-indické (Goa) kultury.[16]

Španělské vlivy však pozorujeme i v běžných projevech lidové zbožnosti. Veřejné úkony kajícnosti, flagelanství, průvody se sochami na nosidlech, slavnostní iluminace, záliba v naturalistických obrazech pekelných muk i odívání sošek P. Marie do vzácných šatiček – to nejsou důsledky nějakého církevního nařízení, morbidnosti misionářů či katolického drillu, ale prolínání české a španělské duchovní tradice, na obou stranách oscilující mezi oficiálními a rustikálními vlivy.

Stejnou podstatu má i rozvoj nejrůznějších bratrstev: Trpícího Spasitele, Šťastné smrti, Sv. Josefa, Panny Marie Růžencové, Sv. Liboria... Spolu s literátskými bratrstvy se tyto spolky podílely na rozvoji české duchovní písně a hudby i na rozvoji a petrifikaci projevů lidové zbožnosti, jako byly poutě, procesí, svěcení a podobně.

Velmi rozšířené byly i mariánské družiny. Ty byly zakládány členy Tovaryšstva Ježíšova původně pro studenty jezuitských škol. Později pronikly do venkovského a maloměstského prostředí – koncem 18. století jich bylo v českých zemích více než 80.[17]

V.

Člověk, který se chtěl po hrůzách třicetileté války zachytit něčeho pevného v životě – a tím pro něj byla víra – byl tvůrcem a nositelem zvýšeného zájmu o kult svatých a světic. To byl výraz *antropomorfizace samotného Boha,* jež se takto – skrze své svaté – zdál člověku blíže. Řečeno slova Zdeňka Kalisty, *„stahoval člověk bezděčně představu Boha na tento svět“*.[18]

S těmito pocity barokního člověka souvisí úzce i *hypertenze mariánské úcty.* Každá pobožnost k Matce Boží má totiž silný náboj antropocentrismu – proto mu nejlépe vyhovovala. Marii viděl jako lidskou bytost, jež je nejvíce podobna Božímu obrazu v Kristu. Při úctě k Marii mohl myslet na Boha i na svět, který ho obklopoval, Maria pro něj byla výzvou k následování. Plné a dokonalé *eschaton* – zbožštění lidské bytosti v Marii, jejíž osobnost tvoří hranici mezi stvořeným a nestvořeným, mezi nebem a zemí, nejlépe vyhovovalo oné době.

VI.

Další reakcí na neutěšené poměry třicetileté války a evangelický ikonoklasmus bylo *budování poutních míst,* a to opět především svatyň mariánských.

Úcta k Panně Marii byla u nás hojná již od středověku – vzpomeňme jen Jana Očka z Vlašimě, Jana z Jenštejna i Mistra Jana Husa. Živá stále byla i v lidových vrstvách, jak o tom svědčí farářské relace o zázračných zjeveních a obrazech v době předbělohorské.[19]

Dnes se šmahem rozšířilo mínění, že veškeré barokní sakrální stavby jsou novostavby té doby, čili produkt násilného pokatoličťování českého a moravského regionu.[20] Ve skutečnosti má valná většina poutních míst starší tradici. Většinou jde od 17. století o stavební úpravy a budování na místech, kde původní architektura zanikla – přirozenou (dřevěné stavby) či násilnou cestou (za třicetileté války). Mnoho staveb, byť ve slohu baroka, vzniklo také již na začátku 17. století a nemají s katolickou reformací nic společného.

Novým prvkem jsou ovšem rozsáhlé *Kalvárie,* napodobující ve zmenšeném prostorovém měřítku celou situaci odsouzení a smrti Krista (např. Jaroměřice, Kalwary-

ja Żebrzidówska v Polsku) a především *Lorety,* svaté chýše, casae sanctae, jejichž budovateli byli především minorité.[21)]

V této době dostaly poutě nový ráz. Rozlišovány byly kající a prosebné – každá měla jinou podobu. Zavádět se začaly i masové poutě pod vedením zbožných laiků. Poutní výpravy, většinou vícedenní, byly nejen projevem zbožnosti, ale i jakýmsi druhem *„zbožné turistiky"* – pro jednoduchého člověka to byla příležitost vymanit se z pout všednosti a podívat se za hranice obzoru svého bydliště. Účastníci zažívali nejen pasivní, ale díky své živé víře i velmi živý pocit spoluúčasti na velkolepých církevních průvodech, slavnostech i při poutích. Plnily tedy tyto akce i funkci jakéhosi *sociálního regulativu,* kdy si mohli lidé odpočinout. V době 17. a 18. století bylo těchto dní církví vyžadovaného pracovního klidu velmi hojně. Před reformami Marie Terezie, konkrétně v roce 1765, byl – podle kalendáře – dnem pracovního klidu (svátkem nebo nedělí) *každý třetí den v roce.*[24)]

Jakýmsi středobodem rozvoje barokních poutí bylo navrácení slavného mariánského obrazu, Palladia země české, zpět do staroboleslavského chrámu v roce 1650. Předtím, v roce 1638 byl obraz draze vykoupen od Švédů, kteří ho dovezli z Čech jako válečnou kořist. Brzy na to, v roce 1673, byla dostavěna i rezidence Otců redemptoristů na Svaté Hoře u Příbrami.

V Čechách bylo větších poutních míst kolem 400 a přibližně stejně tolik na Moravě a v rakouském Slezsku. Pomineme-li už duchovní a náboženský význam těchto míst, působení jejich genia loci – musíme konstatovat, že hrála velmi důležitou roli při organizaci a rozvoji národního života. Přímo ke svatyni P. Marie Staroboleslavské se vztahují slova, napsaná na začátku 17. století: *„...kdybychom takové památky Blahoslavené Panny Marie a při tom také svatých milých dědiců našich okolo nás neměli, bojím se, že častokráte bylo by veta po naší víře, po Církvi, po naší vlasti, po všem tomto království českém."*[23)]

Pro etnografa a historika kultury jsou zdrojem mnoha neocenitelných informací i poutní kázání. Bývala naučná a dlouhá, zato dobře odrážejí tehdejší způsob myšlení a popisují dokonale život na venkově i mezi středními vrstvami ve městech. I jinak jsou vhodným pramenným materiálem (zachycují lidová přísloví, zvyky, obyčeje, popěvky, komentují různé výstřelky a podobně). Tyto homiletické sbírky leží většinou jen v rukopisech.[24)]

VII.

Barokní doba měla i své stíny a jedním z nich, zasahujícím přímo do našeho tématu, byla ona příslovečná *pověřečnost,* rozvoj magie a prodej nejrůznějších „babských", čarodějných prostředků apotropainích, blahonosných i milostných. Dnes již mohou být tyto nejrůznější *délky Krista Pána, délky svaté Anny, ruce sv. Xaveria, listy z nebe seslané, kříže sv. Zachariáše, biskupa Jeruzalémského od moru, kříže sv. Otce Benedikta proti čarám, modlení ku sv. Kryštofu* (příp. sv. Koruně) *za peníze* a další a další pověřečné modlitbičky a zaklínání domovní, proti mračnům, zlodějům, požáru, nemocem a kdovíčemu ještě, předmětem regulérního studia.

Přitom zjistíme, že mnoho pověr přežívá, v různých variantách, od baroka dodnes. Vždyť i ty známé řetězové listy štěstí a modlitbičky (*„opiš to 25× a rozešli lidem, kterým přeješ dobro..."*) mají původ v té době. Zázračná zaříkání proti moru ožila

opět v době cholerových epidemií v 19. století a ochranné *listy z nebe* a medaile proti střelám nosili hojně vojáci obou světových válek.

Jisté je, že doba barokní byla pověrčivější než středověk.[25] „Zásluhu" na tom má nevzdělanost lidu, nekritičnost, všechny ty pohnuté události 17. a 18. století: války, bída, hlad, epidemie, náboženské pronásledování. Proti pověře bojovaly, často marně i církve. Katoličtí misionáři a duchovní správci stíhali tisk a rozšiřování modliteb a čachry s devocionáliemi velmi přísně.[26]

Pověrčivost nebujela jen v katolickém prostředí. I mezi evangelíky všech nominací byla živá víra v čarodějnice, ve vtělení ďábla, klamné zázraky, falešná proroctví. Přední členové Jednoty bratrské věřili klamným vizím Kotterovým, hysterické ženy Poniatowské a Mikuláše Drabíka. Tragédií můžeme nazvat, že i tak velký muž, jako byl Jan Amos Komenský, až do konce života podvodnému prorokovi věřil, rozešel se kvůli němu se svými žáky a přáteli, podle nichž těmito podezřelými styky znevážil své dřívější zásluhy a ohrozil zájmy nejen Jednoty, ale všech evangelíků.[27]

Byla tedy pověrčivost barokní doby jev obecný, interkonfesijní, či lépe řečeno kulturněhistorický a psychosociální, včetně čarodějnických procesů.[28]

VIII.

Přepjatá úcta ke svatým, víra v (často falešné) zázraky, zázračné předměty, kouzla a čáry, není pouze reakcí na poznání lidské slabosti a bezmoci vůči pohromám, ani pouhým opakem obrazoborectví a rouhačství protestantismu.

Venkovské prostředí Čech a Moravy a především Slovenska vždy více tíhlo k uctívání posvěcených předmětů, svátostin a obrazů svatých. Má to jistě hlubší souvislosti a kořeny, které souvisí se šířením křesťanství u nás, se vzájemným ovlivňováním východní a západní církevní kultury v prostorech karpatského oblouku. Podrobnější zkoumání objevuje nové a nové, i když drobné, analogie mezi lidovou zbožností a *východní církevní spiritualitou.* Ikona je u pravoslavných a řeckokatolíků ve velké úctě, žehná se jí, nosí se v průvodech a procesích (podobně jako u nás socha Krista o křížových dnech na pole), v lidovém obydlí se kout vyhrazený ikonám nazývá *krasnyj uhol* (srv. *svatý kút* valašské izby s obrázky svatých).

Teorie *svatého obrazu, ikony*, je v pravoslavné církvi rozvíjena již od dob raného křesťanství a její základní rysy jsou známy v lidových vrstvách dodnes. Ikona je prostředkem přirozené kontemplace pro každého věřícího *(theoría physiké).* Je projevem posvátné tradice. Smyslem východní ikonografie je postihnout božský smysl prostřednictvím viditelných tvarů. Už II. nicejský koncil přirovnal malbu ikon ke kázání a umění ikonografa ke kněžské funkci. Přísné zákony, jimiž byli vázáni tito malíři (podlinniky), se tradovaly ústně a sesbíral je mnich Dionysios z Furny až v 18. století († 1745, *Hermeneia tés zographikes technes*).

Podle učení východního křesťanství Boží milost přichází k lidem skrze obraz – a ten tudíž nelze považovat jen za malbu. Podobně jako Boží slovo, má i ikona božskou sílu *(dynamis).* Je symbolem, který *„vyjadřuje a v jistém smyslu ztělesňuje a činí přítomnou vyšší skutečnost".*[29] Ikona tudíž není jen předmět s estetickou funkcí, ale slouží především k rozjímání (kontemplaci) a k uctívání (doxé):

„Cíl, který má ikonografické umění před očima, je vydat svědectví Boží přítomnosti ve viditelném obraze, objevit smysl všeho, co padá do oka. Je to tedy stejný cíl, jako má kontemplace."[30]

IX.

V době baroka žila naše národní tradice intenzívně, a i když se měnily náboženské ideály doby, pobělohorské prostředí nebylo nijak zásadně nepřátelské našemu národu ani naší lidové kultuře. Naopak – podporovalo obojí a přispívalo k vědomí etnické identity obyvatel i k jejich postupnému sbližování mimo konfese, na národním základě.

„...potomci těch, které triumph Mariánský nad nepřáteli císařskými byl učinil tak nešťastnými, uzavírají dokonalý smír se svátostmi vítězů a počínají jim oddaně sloužit."[31]

Ostatně pouze politika na bázi akomodační, syntéza s národní a lidovou kulturou, např. příklon ke srozumitelnému, lidovému zpěvu v kostelích, vedl tak k výraznému úspěchu katolické církve při opětovném sjednocování národa..

X.

Poslední velká epocha, která chtěla formovat kulturu lidových vrstev ke svému obrazu, bylo *období josefinismu.* K prosazení svých, často skrytých, cílů využívalo i odporu vzdělanců k barokní pověrčivosti či k „zaostalým" lidovým vrstvám vůbec. Ilumináti se často, pod záminkou potlačení škodlivé pověry, nešetrně dotýkali samotných kořenů národní kultury, a ještě hmatatelněji kultury náboženské.

Pro naši potřebu můžeme datovat dobu osvícenství rokem 1773, kdy byl papežem Klementem XIV. známou encyklikou Dominus ac Redemptor zrušen řád Tovaryšstva Ježíšova.[32]

Éra racionalismu a osvícenství má v našich zemích jméno po člověku, jenž se zapsal do dějin nediplomatickým prosazováním svých patentů, často až absurdních. Ale přední znalec této epochy, rakouský historik A. Maase, dokázal zcela přesvědčivě, že Josef II. (na trůně 1780–1790) sám nebyl zakladatelem *josefinismu*, ba ani pravým *josefinistou.* I proti církvi a lidové zbožnosti vystupoval především pod vlivem svých rádců a dvorské kamarily, jež v jeho službách zůstala často z dob jeho předchůdkyně. Oproti tvrzení některých nepřátel reforem musíme objektivně konstatovat, že císař nebyl příliš nakloněn ani svobodným zednářům. Teoreticky je nepovažoval za lidi vhodné pro státní správu, ale ve skutečnosti je díky své nadmíru liberální povaze trpěl nejen v úřadech, ale i ve své blízkosti (hraběte Kounice, lékaře van Swietena, předsedu *dvorské duchovní kanceláře* radu F. K. Kressla a jiné).[33]

Ostatně, již Marie Terezie velmi omezila projevy zbožnosti svých poddaných. Rušila především poutě, svátky, procesí a slavnosti. Vedla ji k tomu snaha opatřit si finanční prostředky k uhájení územních nároků říše racionalizací a zekonomičtěním života venkova. (Rovněž její podléhání vlivům jansenistů, mezi něž patřili i její učitelé a vlivu své matky, přesvědčené protestantky, princezny Alžběty Kristiny Brunšvicko-Wolfenbüttelské, nebylo zde bez následků.[34]

Josef II. v těchto trendech pouze pokračoval. V činnosti církve a řádů viděl nejen správce *jmění mrtvé ruky,* které by se mu hodilo ekonomicky využít, ale především překážku svých snah *germanizačních* a *centralizačních.* Proto zavedl církevně-státní absolutismus. Církev podřídil zcela státnímu dohledu a odtrhl ji, právně i dogmaticky, od Říma. Zrušil exempce (podřízení církevních institucí, především řádů, přímo papeži), zavedl státní cenzuru církevního tisku a zásadu *placet regium* (ani papežské listiny se v kostelích nemohly číst bez souhlasu dvorské kanceláře), uplatňoval v kláš-

terech a seminářích *numerus clausus* (státem regulovaný počet osob). Část kleru jeho reformy podporovala, včetně hierarchie, která buď podlehla jansenismu, nebo vzdálena od Říma měla větší pravomoce. Ale ti, kteří tleskali reformám si neuvědomovali, že se stali pouhými státními úředníky.

Reformy tereziánské a josefinské přinesly jistě mnoho pozitivního: systém triviálního školství, tereziánský katastr, raabizaci, toleranční patent, omezení roboty... My se však zabýváme touto oblastí lidového života, kde zásahy osvícenců nebyly vždy ku prospěchu. (Snad až na zákaz zvonit proti mračnům a kroupám.) Zde se může jevit postava Josefa II. v příliš temném světle, ale je pravdou, že z mnoha nařízení té doby vystrkuje růžek nejen proticírkevní, ale i protilidová a protičeská zaujatost.

Tak v rámci rušení *přebytečných* klášterů a církevních staveb stihla zkáza i památná, historicky a národně cenná místa českých dějin: klášter sv. Anežky na Františku, klášter benediktinek u sv. Jiří na pražském Hradě, jejichž abatyše měla právo korunovat českou královnu, Sázavu s protiněmeckým kultem svatoprokopským, Kladruby, Plasy, Zbraslav, Sedlec, Velehrad, Hradiště u Olomouce, Louku u Znojma... Celkem bylo zrušeno 738 klášterů.

Kaplí a kostelů bylo jen v Praze zrušeno 37, včetně památné kaple Betlémské. Karlův most dal císař vydláždit náhrobky univerzitních profesorů ze zrušeného kostela Božího Těla, založeného Karlem IV. pro vysoké učení pražské. Zrušena byla také všechna církevní a literátská bratrstva, jež byla byrokraticky nahrazena jediným centrálním *bratrstvem lásky k bližnímu.*[35)]

Že se rozumářský utilitarismus doby projevoval někdy až zcela nerozumně, je nejlépe vidět při jeho snaze regulovat náboženský život v lidovém prostředí.

Přesto, že poutě v té době byly jedním z mála projevů českého kulturního života, bylo zakázáno putovat na vzdálenější místa, nevyjímaje centra, k nimž směřovala procesí z celého království (Stará Boleslav, Svatá Hora, ku sv. Janu Nepomuckému do Prahy, Hostýn, Velehrad).

Dovolena nebyla procesí, stavění Božích hrobů a oslava Vzkříšení tehdy obvyklým slavným způsobem, pobožnosti mimo kostel před sochami a obrazy (tedy i pobožnosti „májové“ a svatojánské), v kostele mohlo světlo svítit jen před svatostánkem. Nařizován byl i počet mší, úprava kostelního interiéru (měly být jen dva boční oltáře apod.) až po počet svící.

Nebylo dovoleno světit křídu a vodu na Tři krále, svíce na Hromnice, víno na sv. Jana Evangelistu, oves na sv. Štěpána, plodiny na svátek P. Marie „Kořenné“ (15. 8.) ...Bylo zakázáno chodit po koledě, vykuřovat domy na Tři krále, stavět máje, zdobit oltáře o Božím Těle, držet posty, ale také hostiny o svatbách, křtinách, úvodech a pohřbech, atd.

Nejsilnější odpor vzbudilo nařízení, jímž mělo být zavedeno pohřbívání v jedné obecní rakvi, se zasouvacím dnem – tím mrtvola propadla do hrobu a truhla se do země nespouštěla – tím se měly šetřit lesy. Nebožtíkovi byl za oděv na poslední cestu nařízen jen kus plátna – což mělo podporovat domácí průmysl. Tento patent, který byl příčinou i nejrůznějších násilností, měl jen jepičí život.

Josef následoval Marii Terezii a zrušil dalších 27 církevních svátků v roce. Počínaje rokem 1786 zakázal slavit slavnost zasvěcení chrámu v den svátku patrona.[36)] Zavedl jednotné *císařské* posvícení, hody, třetí neděli v říjnu na sv. Havla. Tím vznikla tradice dvou posvícení ročně, neboť konzervativní venkovská societa si podržela

původní pořádek, ale k tomu navíc využila i císařského patentu. O tom svědčí nejen zvláštní označení *císařské, havelské hody* pro tuto druhou slavnost, ale i mnoho písní, které císaře za tento, byť nezamýšlený čin, oslavují.[37)]

Tato překotná záliba v organizaci náboženského kultu církve i lidových vrstev nepřinesla žádné ovoce. Josef II. si od pruského krále vysloužil přezdívku „Mein Bruder der Sakristian", *můj bratr kostelník* – ale to bylo v podstatě. Císařská nařízení nepřežila císaře. Památka Josefa II. byla v lidových vrstvách zachována, v praxi se ale venkov vrátil k tradicím předjosefínským – barokním co nejdříve bylo možno – v době uvolnění poměrů za císaře Františka II. (1792–1835).

Při četbě pamětí sedláka Františka J. Vaváka z doby Josefa II. (1741–1816), či dokonce memoárů jiného venkovana, Františka Dlaska z první poloviny 19. století (1782–1853) vidíme, že k nám skrze ně promlouvá český venkov v kroji, umění, víře, jednání a myšlení zcela barokním.[38)] To svědčí o plodivé síle českého baroka v lidovém prostředí. Ovlivnilo nejen lidovou zbožnost a lidový vztah k svatým, ale i ostatní projevy lidové kultury na celá další staletí.

Lidová zbožnost, jak ji zformovaly snahy a vlivy 17. a 18. století, je uchována kolektivní pamětí lidu, o jejíž síle se můžeme přesvědčit i dnes a jejíž vliv nás oslovuje všude, nejen v prostředí vesnice či malého města.

„Poznání živého citu národního stačí, abychom zvykali si čím dál tím více korrigovati běžný úsudek o tom, jak teprve práce buditelů mrtvou prý takořka massu národní probrala k životu. Zde spíše vidíme, jaké množství starých, dobrých knih prochází rukama písmáků a jak tradice národní, třeba by se měnily ideály náboženské, navazuje na starou minulost ráda a často."[39)]

XI.

Ostatní historické vědy, především dějiny umění, literární a hudební historie i filozofie dostatečně rehabilitují období baroka již v sedmdesátých letech. Přerušily umělý nezájem o tuto dobu a ukázaly plně její pozitivní stránky – plodně navázaly na starší práce Birnbauma, Kutala, Helferta, Vašici, Kalisty a dalších. Jen pro etnografii je baroko stále, řečeno slovy F. X. Šaldy *epochou, které se tak špatně rozumí a která se tak špatně zná.*[40)] Je to s podivem a nemohu nevzpomenout komentář Josefa Pekaře k vydání pamětí F. J. Vaváka, v němž již na počátku století rozpoznal význam národopisu pro *poznání duchovního a společenského vývoje národa a kultury.*

XII.

Život v minulých stoletích však nemůžeme hodnotit jen podle vlastních představ, bez přihlédnutí k duchovním tradicím a proudům, které jej formovaly. Lze pochopit, že šlo o lidi jiných hodnotových měřítek, jiné mentality, morálky a jiných ideálů, než má naše společnost. Existence Boha, Boží vůle, byla dříve obecně uznávána za neměnitelné faktum a lidé měli k duchovní sféře jiný vztah, než dnešní svět. Jejich názor na svět byl povýtce eschatologický, směřoval zřetelněji do budoucnosti, do věčnosti a každý jednotlivec sám o sobě se cítil více jako Boží stvoření, *imago Dei* sv. Augustina, než jako *rozumný živočich,* animal ratione, pozdějších filosofů.

Toto všechno a ještě mnohem více si musíme uvědomit, aby se v české etnografii vědecká aprobace nestávala náhražkou duchovní reflexe skutečnosti, v níž má věda teprve spočívat (řečeno slovy Theodora Adorna).

„Hlavní myšlenkou duchovna je, že mohu žít v přítomnosti, ale žiji-li cele pouze v přítomnosti, zplošťuji se.“ Erich Fromm (To have or to be?, The Chaucer Press, London–Suffolk, 1980).

POZNÁMKY

[1] „Známá věc je, že naše duchovenstvo katolické bylo vždy nejhlavnější silou českého vlastenectví – ba může se říci, beze vší pochybnosti, že vlastně duchovenstvo katolické bylo počátkem a základem našeho obrození celonárodního...“
(**Havlíček-Borovský, Karel:** *Kutnohorské epištoly,* 1851.)

[2] **Pekař, Josef:** *Tři kapitoly dějin boje o sv. Jana Nepomuckého,* Praha 1920.

[3] Kult svatých v dobách husitských zahrnoval staré české patrony a byl oživován jejich legendickými vlasteneckými postoji (sv. Prokop) a vědomím, že tito v prvních dobách křesťanství u nás také přijímali „pod obojí způsobou“.

[4] „De regni Bohemiae felici quondam, nunc calamitoso statu ac praecipue de Bohemicae seu Slavicae linguae in Bohemia authoritate deque eius abolendo impiis consiliis aliisque rebus huc spectantibus brevis et accurata tractatio“ (O šťastném kdysi, nyní však přežalostném stavu Království českého, zvláště pak o vážnosti jazyka českého čili slovanského v Čechách, též o záhubných úmyslech na jeho vyhlazení a jiných k tomu věcech příslušejících rozprava krátká, ale pravdivá). Známější podle prvního tištěného vydání Fr. M. Pelclem v roku 1775 jako „Dissertatio apologetica pro lingua slavica, praecipue Bohemica“.

[5] Pro zajímavost některé názvy těchto her: Svatý Václav, kterak krajiny císařské před tureckým půlměsícem ochraňuje – Král český, svatý Václav, ctitel svátosti oltářní – Život sv. Václava – Stín sv. Václava – Svatý Václav učí Cerreru a Baccha sloužiti posvátným oltářům – Svatý Václav, následník Paridův na český trůn vyvýšený, atd.
Srov.: *Život a sláva svatého Václava,* mučedníka, knížete, krále a patrona českého, vydaný v latinské řeči od ct. kněze Jana Tannera z Tovaryšstva Ježíšova, v češtinu uvedený od kněze Felixe Kadlinského z téhož Tovaryšstva Ježíšova. Vydal, úvodem a poznámkami opatřil **Zdeněk Kalista,** Praha 1941.
Bitnar, Vilém: *Svatováclavská tradice a barok,* in: Řád IX, 1943.

[6] Známé místo poutí, hrob světce ve Svatém Janě pod Skalou, bylo v roce 1616 navštíveno císařem Matyášem. Od 16. století vznikaly družiny poustevníků ivanitů. To byli jednotliví laici, kteří konali službu jako zvoníci, strážci a kostelníci u osamělých kaplí a kostelů. Těmto zbožným poustevníkům českých pohádek učinil konec Josef II. v roce 1782.

[7] Sázavský klášter byl husity v roce 1421 zničen a od roku 1433 zde zbylá, navrátivší se skupina mnichů živořila v bídných podmínkách. Tělo svatého Prokopa bylo přeneseno do Prahy r. 1588. Slavného průvodu se zúčastnil i Rudolf II. Po třicetileté válce se ostatky světce na Sázavu opět vrátily r. 1669. Tím zde byla obnovena slavná poutní tradice.
Legenda z té doby hovoří o obrazu, na němž sv. Prokop otvíral a zavíral oči. Mělo jít o obraz, jenž byl zachráněn mnichy z trosek kláštera v r. 1638. Barokní pověst toto vyobrazení považovala za autentický portrét opata, který prý vyhotovil malíř v roce 1053, u pohřebního lože světcova. (V 18. století byl obraz považován za milostný.)

[8] Srov.: **Bolelucký, Beneš:** *Rosa Bohemorum sive vita s. Vojtechii,* 1668. **Ryneš, Václav:** *Legenda o zázračné bilokaci sv. Vojtěcha,* Řád VIII, 1942, s. 413–418, 468–475.

[9] To, že bylo tělo světce přeneseno z původního hrobu do katedrály již v roce 1393 (ještě za života Václava IV.), svědčí o silném a rychlém rozvoji kultu. Vždyť ve středověku bylo právě přenesení ostatků, translatio, základním kanonizačním prvkem.

[10] **Pekař Josef:** *Tři kapitoly z dějin boje...,* Praha 1920.

[11] I na Moravě je znám např. kult sv. Donáta, nazývaného v odborné literatuře Donátem z Münstereifelu (na rozdíl od biskupa téhož jména). Pozůstatky římského vojáka (?) byly nalezeny v katakombách sv. Anežky Římské v roce 1652. Generální vikář jezuitů, Florentin de Montmorency, je věnoval kostelu při řádové koleji v Münstereifelu. A tak se z podzemí pod římskou Via Nomentana kult světce rozšířil do oblasti Eifelu, Trevíru, Lucemburska, jižního Německa, Rakouska a konečně na Moravu.

[12] Kult P. Marie se ve středověku prosazoval poměrně těžko. I když koncil v Efesu (r. 431) prohlásil Marii za Bohorodičku, téměř po celý středověk se slavily jen čtyři hlavní mariánské svátky – ty, jež mají přímý vztah k vykupitelské činnosti Kristově. A slavit tyto svátky závazně v celé církvi uzákonila až synoda v Tolouse (r. 1229). Šlo o svátky 2/2., 25/4., 15/8. a 8/9. Svátek Sedmi ran P. Marie, později *P. Marie Sedmibolestné,* vznikl až v 15. stol., činí o něm zmínku kostnický koncil v roce 1413, ale pro celou církev ho zavedl až papež Benedikt XIII. v roce 1727. Bývají tedy patrocinia P. Marie druhotná, zaváděná až v době porenesanční a barokní. (Dnes obsahuje římský misál 35 celosvětově slavených svátků P. Marie.)

[13] Např. v českobudějovické diecézi nalézáme tato patrocinia: sv. Alžběta 1×, sv. Ambrož 1×, Andělé strážní 1×, sv. Anežka Česká 1×, sv. Antonín Padovánský 3×, sv. Apolena 1×, sv. Apolinář 1×, sv. Barbora 3×, sv. Bartoloměj 20×, sv. Blažej 1×, sv. Cyril a Metoděj 2×, sv. Dismas 1×, sv. Dominik 1×, Duch svatý 1×, sv. Felix Kantalacijský 1×, sv. Filip a Jakub 11×, sv. Florián 2×, sv. František Xav. 1×, sv. Havel 4×, sv. Ignác 5×, sv. Izidor 1×, sv. Jakup ap. 23×, sv. Jan Evangelista 2×, sv. Jan Křtitel 32×, sv. Jan Nepomucký 20×, Ježíš (různé podoby zasvěcení) 13×, sv. Kříž 11×, sv. Jiljí 18×, sv. Jiří 18×, sv. Josef 4×, sv. Juda Tadeáš 1×, sv. Karel Borr. 1×, sv. Kateřina 11×, sv. Kliment 2×, sv. Kunhuta 1×, sv. Linhart 3×, sv. Ludmila 1×, sv. P. Maria (všechny formy zasvěcení) 113×, sv. Marie Magdalská 12×, sv. Markéta 8×, sv. Marek 2×, sv. Martin 19×, sv. Matěj 2×, sv. Matouš 1×, sv. Michal 11×, sv. Mikuláš (patron diecéze) 27×, sv. Mořic 1×, sv. Ondřej 1×, sv. Ondřej 4×, sv. Otto 1×, sv. Petr a Pavel 33×, sv. Prokop 17×, sv. Roch 1×, sv. Rozálie 1×, sv. Šimon a Juda 4×, sv. Štěpán 2×, sv. Tomáš ap. 1×, sv. Tomáš Beckett 1×, sv. Trojice 20×, sv. Václav 37×, sv. Vavřinec 13×, sv. Vincenc 1×, sv. Vincenc Ferr. 1×, sv. Vintíř (poutní místo, hrob)1×, sv. Vít 10×, sv. Vojtěch 7×, sv. Voršila 2×, Všichni svatí 11×, sv. Wolfgang 1×, sv. Zikmund Burgundský 1×.

Poněkud kompaktnější je situace u pravoslavných a řeckokatolíků. Například 67 nejznámějších dřevěných kostelíků na Slovensku a na Podkparpatské Rusi má jen 13 patronů. (P. Maria 17×, Mikuláš biskup 16×, Michael archanděl 14×, Duch Svatý 4×, Dimitrij muč. 3×, Basil Veliký 3×, Nanebevstoupení Páně 3×, Paraskeva 2×, Petr a Pavel, Mulier, Jan Křtitel, Lukáš a Proměnění Páně na hoře Tábor po jednom.)

[14] Také náš „nejmladší" svatý Jan Sarkander, byl velmi brzy znám a ctěn v románských zemích. Svědčí o tom kniha, vydaná v Paříži již v roce 1620 – „La grande cruaté et tyrannie exerceé on La Personne du Rév. Pére en Dieu et bienheureux Jean Sarcander, doyen pasteur de Holoshouen en Moravie, provincie de Boesme, par les pervers hérétiques et infideles, en l'anné 1620, ensembleu les miracles qu'il a fait après sa mort," Paris 1620.

Životopisec a panygerik světce, Bohumír Hynek Bílovský se zmiňuje ve svém spisu Stella Nova, o tom, že před lety byl Sarkandrův hrob navštěvován poutníky ze Španělska:

„Hesperae norunt sua foeta gentes
Incolas harum juvat ingementes
Multáque Hispanis facit ominosa
Prodogiosa."

A prózou dále vysvětluje: „Ante annos complures visus est Olomucii peregrinus Hispanus, qui de Magni Sarcandri sepulchro interrogabat, séque ad illud voti causa venisse asserebat. Cuius hodiedum voltus ibidem viget."

Tuto skutečnost neopomenul zdůraznit ani v květnatém názvu své knihy. (**Bílovský, Hynek Bohumír:** *Stella Nova,* Serrenisimo Arci-Duci Carolo in Hispaniarum Regnum Bono Omine Praevia, seu Joannes Sarcander, Status Apostolici Sacerdos... *apud Moravos sepultus, apud Hispanos a prodigiis Terra, marique redividus.* Olomucii Typis Ignatii Rosenburg Anno 1703.)

[15] Také kult 14. svatých pomocníků, jenž k nám pronikl ve 14. století z německého prostředí, byl nahrazen novou úctou k morovým ochráncům, patronům „contra pestem".

Mezi 14. pomocníků se počítali: svatí Jiří, Blažej, Erasmus, Pantaleon, Egidius, Vít, Kryštof, Dionýsios, Kyriak, Achác, Eustach, Kateřina, Markéta a Barbora. Tato řada byla geograficky a historicky podmíněná – v již. Německu do ní přísluší sv. opat Magnus, Osvald, Dorota; podle šíření novějších legendických podání nahrazuje např. Egidia Leonard či před Dionýsiem a Erasmem je dávána přednost Mikuláši, sv. papeži Sixtovi; někdy se k Pomocníkům přidružují i světci, jinak uctívaní individuálně, jako Rochus nebo P. Maria s Dítětem – ta je považována za jakousi „vůdkyni" či královnu celého sboru.

Kult k nám přišel ze sousedních německých diecézí, kde se také v lidovém prostředí raného středověku zformoval. V r. 1331 je zmínka o oltáři 14. sv. pomocníků v kostele dominikánů v Řezně, v r. 1426 řezenský biskup Jan založil mešní nadaci k poctě Nejsv. Trojice, Matky Boží Marie a „quatordecim martyrum specialiter privilegiatorum" v kostele sv. Víta. Pasovský biskup Konrád vysvětil oltář 14. pomocníků v kostele P. Marie v Kremži (Krems) již v roce 1284. (**Weber, Hein-**

rich: *Die Verehnung der heiligen Vierzehn Nothelfer, Kempten 1886.*)
Ze 14. svatých pomocníků, kterým byla v 16. století zasvěcena v českých zemích dvě poutní místa, v Kadani a Tachově (obě v německém prostředí), se v době baroka těšili úctě jen sv. Rochus a Pantaleon. Na morových sloupech a „zastaveních“ vidíme, že ostatní svatí ustoupili „morovým patronům“, sicilské panně Rosalii, Karlu Boromejskému, Petru z Alcantary, Šebestiánu, Felixi z Noly a dalším.

16) Úcta k Božskému Dítěti, Jezulátku, se začala šířit ve Španělsku díky sv. Terezii od Ježíše (z Ávily). V Praze prvotní nadšené projevy kultu ochladly poté, co byl klášterní noviciát bosých karmelitánů (řád svaté Terezie) přenesen do Mnichova. Za saské okupace hlavního města v r. 1631 byl klášter vypleněn a za své vzala i divotvorná soška. „Gratiosus Jesuolus“ byl polámán a vyhozen do smetí a rumu za oltáři. Úctu k němu obnovil o svatodušních svátcích roku 1637 P. Cyril à Matre Dei (občanským jménem Nicolas Schockwilerg z Lucemburska). Obliba kultu rostla, v roce 1641 byla Dítěti postavena zvláštní kaple. Na popud knížecího domu Martiniců, jenž se cítil zavázán Jezulátku za mnohé dobrodiní, putovalo občas procesí se soškou po pražských chrámech (poprvé 14. ledna 1651). Od té doby nese přídomek „Milostné“ a bylo i poprvé korunováno. Nejvyšší purkrabí Bernard Ignác Martinic mu daroval i Řád zlatého rouna (paralela s úctou P. M. Vranovské). V německy mluvících okolních zemích úcta vzrostla hlavně po vydání spisu převora karmelitánů P. Emmericha à St. Stephan, „Pragerisches Groß und Klein...“ („Pražánek velký i malý“, německy Prag 1737, zkrácená verze česká – Praha 1749).

17) V roce 1575 bylo sv. Edmundem Campionem (Kampiánem) a dvanácti studenty založeno první bratrstvo Neposkvrněné P. Marie v konviktu jezuitů v Praze. Vzorem jim byly římské družiny, z nichž první založil P. Jan Leunis v r. 1563 a papež ji schválil v r. 1584. Řehoř XIII. předvídaje rozkvět těchto mariánských družin v celé Evropě, povýšil římskou družinu na mateřskou kongregaci „prima primariae“.

Campion byl anglický kněz, který přišel do Prahy jako profesor rétoriky a filosofie. V Čechách byl vysvěcen a rok poté, 1580, byl řádem poslán do Anglie, aby navázal spojení s tamními tajnými katolíky. Jeho mise však byla prozrazena a on byl umučen svými krajany v Londýně roku 1581. Mariánské družiny nebyly jen organizacemi mariánského kultu, ale opravdové školy praktické křesťanské zbožnosti. Studenti se cvičili v sebezáporu, obětavosti, modlitbě (návštěvy vězňů a nemocných, společné studium, povinnost přednášet katechismus zdarma atd.). Již název „sodalis vitae christianae sub auspiciis B. Mariae Virginis“ odsunuje úctu mariánskou až na druhé místo – a tak tomu bylo i ve skutečnosti.

Mariánské družiny byly tak oblíbené, že do nich brzy začínají pronikat i nestudenti, bohatí mladíci z řad šlechty a měšťanů, a tak se jejich ráz během 17. a 18. století mění, zvláště když od roku 1751 mohly být členkami těchto družin i ženy.

Úcta ke svatým v lidovém prostředí Čech a ciziny byla ovlivňována oboustranně.
Misionáři katolické reformace a později i šlechta přinášejí do českých a moravských měst ostatky svatých, a úcta k nim v lidovém prostředí zdomácněla. Stávají se vzývanými spolupatrony měst, např. sv. Orosia v Jičíně, sv. Paulina v Olomouci. V roce 1721 poctila Gabriela, hr. Lažanská, Manětín tím, že v místním chrámu uložila ostatky svatých mučednic Justiny a Inocencie; ostatky sv. Liberáta získala z Říma v r. 1734 velkovévodkyně toskánská, Anna Marie, a darovala je farnímu kostelu v Kácově u Kutné Hory (poutní místo).

Ale proces měl i opačný průběh. V Kolíně nad Rýnem, na Sicílii a ve Španělsku se konají první neděli v červenci velké lidové slavnosti sv. Angely České, panny z řádu karmelitek. V době barokní visely obrazy této světice i v chrámech v Praze a Staré Boleslavi. Podle Balbína (Miscellanea hist. Bohem, I. 4, 28) to byla dcera českého krále Vladislava I. (1140–1173) a jeho první ženy Ketrudy († 1151). Žádná historická fakta ovšem o této postavě nemluví, ani není známo, že by ve starší době byla v Praze pěstována úcta ke zmíněné klášternici. Je tedy její kult zcela legendický. Podobně domnělý český původ má i španělská svatá Eurosia.

V roce 1702 poslal představený jezuitských misií na Mariánských ostrovech a na Filipínách, P. Solorsan, provinciálu české jezuitské provincie ostatky Augustina Strobacha, jehož zabili domorodci. Tento mučedník byl právě v oné části Tichomoří považován za svatého. Ostatky byly odvezeny do jeho rodné Jihlavy a uloženy v sakristii tamního chrámu, po zrušení řádu se dostaly na Svatou Horu u Příbrami.

18) Srov.: **Tanner, Jan:** *Život a sláva svatého Václava...,* Praha 1941. **Novotný, Antonín:** *Pražské Jezulátko,* Praha 1948.

Mezi zajímavé projevy antropologizace svatých patří i zdobení sošek votivními předměty profánního charakteru (šperky, korunky, řády) a především oblékání sošek do šatů. I tato tradice je vlastní lidové a pololidové kultuře iberského poloostrova. U nás se hojně tento zvyk rozšířil v 17.

a 18. století ve všech vrstvách. I císařovna Marie Terezie pražskému Jezulátku vlastnoručně zlatem vyšila zelené sametové šaty (r. 1754).

[19] **Ryneš, Vladimír:** *Imagines Miraculose doby pobělohorské,* Český lid 54, 1967, **týž:** *Málo známý pramen vlastivědného bádání.* Farářské relace z let 1676–1677 a 1700–1701, Acta regionalia, Praha 1965.

[20] Tento názor se nejnověji objevil v publikaci již zesnulého dr. Arnošta Kubeši z r. 1991. (**Kubeša, Arnošt:** *Písně z doby roboty, zbojnické a vojenské.* Vydal SKS Zlín a Valašský soubor Podhoran, Lukov 1991.)

Na Valašsku byly prý postaveny „protireformační poutní chrámy". Tím se myslí kostely v Zašové, na Hostýně a ve Štípě. Ve skutečnosti se ovšem jedná v prvním případě o přestavbu starší dřevěné stavby, v druhé kauze o znovuvybudování svatyně, zničené za stavovského povstání protestantským pánem panství, Štípa pak byla postavena Valdštejnem již v roce 1613.

[21] První loretánská chýše u nás byla postavena v roce 1623 v Hájku u Červeného Újezda (okr. Kladno) ve františkánském klášteře. Stavebníkem byl pan Jetřich Florian Žďárský ze Žďáru. Následují lorety: pražská 1626; římovská 1650; slánská 1657; chrudimská 1665 a brněnská v kostele svatých Janů – 1726.

Poutní místo Loretto u Ancony v Itálii je cílem poutníků již od roku 1294, kdy byl na toto místo údajně přenesen dům P. Marie, který tak byl přispěním andělů zachráněn od zneuctění mohamedány. Kopie onoho domku jsou „lorety".

[22] Srov.: **Korontháy, Vladimír:** *Zasvěcené svátky a pracovní volno v kalendářích 16.–18. století,* Český lid LXIII, 1976.

Zjištění uvedená v článku doplňuji přehlednou tabulkou:

rok	konfese	svátků v roce	ze všech dnů
1526	českobratrský	36 dní	10 %
1616	katolický	55 dní	15 %
1586	katolický	76 dní	21 %
1622	kalvínský	59 dní	17 %
1765	**katolický**	**89 dní**	**24 %**
1780	katolický	35 dní	10 %
1844	evangelický	19 dní	5 %

[23] **Arsenius Kašpar** z Radbuzy: *O blahoslavené Panně Marii,* přečisté Rodičce Syna Božího a o divích, kteréž se dějí před jejím obrazem ve Staré Boleslavi, u Kašpara Kargeria na Starém Městě Pražském létha Páně 1613.

[24] O barokních poutích např.:

Šorm, Antonín: *Jak studenečtí putovali.* Národopisná studie – ukázka z chystané knihy „Vesnice tkalců". Praha 1942, nákl. vl.

Procházka, Karel: *Český lid z hlediska prostonárodně náboženského,* Praha 1910.

Zíbrt, Čeněk: *Staročeské výroční obyčeje, pověry, hry a zábavy...,* Praha 1889.

Dále upozorňuji na etnograficky cenná vylíčení poutí v díle B. Němcové, J. Š. Baara, K. V. Raise a dalších.

O poutních kázáních:

Vašica, Josef: *K dějinám staršího českého písemnictví.* 5. Kázání jako památky literární, Řád III., 1936.

[25] Po křížových výpravách, kdy byla Evropa šířeji seznámena s orientální filosofií a náboženstvím, dochází k většímu užívání talismanů, amuletů, praktik černé a bílé magie, nekromancie, astrologie aj. To vše tehdejší církev zahrnovala pod pojem „čarodějnictví" a snažila se stíhat. Ve 13. století jsou tedy kořeny pověr a nedovolených praktik, oblíbených opět v době baroka. Jejich prvním středověkým kompendiem je neblaze proslulý spis Jakuba Spranglera a Jindřicha Institorise z roku 1484, Kladivo na čarodějnice, Malleus maleficarum, Hexenhammer.

[26] Jakýsi přehled pověrčivosti 17. a 18. století najdeme, prolistujeme-li seznamy Libri prohibiti – katolickou církví zakázaných knih. Většina knih, které byly katolickou cenzurou vyřazeny z oběhu, je kouzelnického, pověrečného a démonologického obsahu.

Dnešní katolická církev charakterizuje pověru takto: „Pověra představuje jakýmsi způsobem zvrácené přehánění náboženství – bezbožectví (ateismus) je neřest opačná z nedostatku ctnosti zbož-

nosti." „Pověra je úchylka od náboženského cítění a úkonů, které ukládá. Může se také skrývat pod rouškou kultu, který vzdáváme pravému Bohu, např. když se jiným, jinak oprávněným a nutným úkonům, přikládá důležitost nějakým způsobem magická. Přikládat hmotné stránce modlitby nebo svátostným znamením jejich účinnost bez ohledu na vnitřní rozpoložení, které vyžadují, znamená upadat do pověry." (Katechismus katolické církve, Řím 1994, čl. 2110, 2111 – studijní překlad.)

Při zkoumání pověrečných předmětů musí mít ale etnograf stále na mysli, že některé devocionálie mají a měly oficiální ráz a byly schvalovány. Tak se např. vyskytují dvě formy medailí sv. Benedikta, jedna šířená řádem benediktinů a druhá pověrečná. Také škapulíře, užívané v lidové magii aj., musíme odlišit od škapulířů náboženských bratrstev, pod patronací řádů servitů, karmelitánů, trinitářů, lazaristů, theatinů aj. Tyto byly pouze odznakem zvláštní úcty k P. Marii a důvěry v její ochranu a jako takové byly výslovně povoleny brevem papeže Pavla V. v r. 1613.

[27] Ze spisů Komenského jsou takto zatíženy především mladší politickonáboženské traktáty, např. Tajná řeč Nathana k Davidovi, Řeč druhá tajnější, Die letzte Posaun über Deutschland, Angelus pacis, Lux in tenebris aj. ... (**Sr. Vybrané spisy Jana Ámose Komenského, sv. XI,** Spisy historické a politické, Praha 1972.)

O Drabíkovi např.: **Indra, Bohuslav:** *Mikuláš Drabík a jeho vztah k Valašskému Meziříčí,* Naše Valašsko XIII, 1950.

[28] Luteránský kněz Jan Stelzer Želetavský kritizuje v jednom ze svých kázání souvěrce takto: „Jedni hádají ve vodě, vosku a olovu a jiných předmětech, kdy ženě muž umře, co komu bylo ukradeno a zda zase ke svému majetku přijde. Jiní tvrdili, že mají herbář z pekla, aby se poučili, kterým kořením by lidi mohli uvrhnouti do nemoci a zase je léčiti. Jedna žena se chlubí léčivou vodou, kterou nabírá kdekoli. Za to těží obrovské peníze, ač se nevrací zdraví nikomu z nich, kteří ji pijí. Prý má také čerta skrytého ve sklenici – tento zloduch prý ji přinesl z pekla kámen a hlínu, aby pomocí nich pátrala po pokladech. Jiná „čertova doktorkyně", jak mi říkali v Praze, je poučována ďáblem, jakým kořením má chorobné lidi mýti, jak má hádat štěstí i neštěstí. Slévá vosk a olovo a podle toho hádá, kdo co komu ukradl, kdo brzo umře. Polévá dívky určitými bylinami, aby k sobě poutaly jinochy. Léčí lidi i dobytek, jemuž zaříkáním více škodí než pomáhá. Nahlíží do lesklého kamene, předstírajíc, že v něm vidí zloděje..."
Srov.: **Bischof, Ferdinand–d'Elvert, Christian:** *Zur Geschichte des Glaubens an Zauberer,* Hexen und Vampyre in Mähren und Oesterr. Schlesien, Brünn 1859.

[29] **Uspensskij, Leonid:** *Essai sur la théologie de l'icône dans l'Eglise orthodoxe,* Paris 1960.

[30] **Špidlík, Tomáš:** *Spiritualita křesťanského Východu,* Řím 1983.

[31] **Pekař, Josef:** *Kniha o Kosti,* Praha 1942 (kap. XI).

[32] V době svého zrušení vlastnilo Tovaryšstvo Ježíšovo v českých zemích a ve Slezsku 1 200 řádových domů, 32 sídel (residencí), 20 středních škol a vysoké školy učení v Praze a v Olomouci. František Martin Pelc uvádí ve své knize výčet 373 vzdělaných členů řádu, kteří byli autory celkem 1 573 spisů, převážně latinských. (Geleherte und Schriftsteller aus der Orden der Jesuiten, Prag 1786.)

[33] **Kadlec, Jaroslav:** *České církevní dějiny II.,* Řím 1987.
Winter, Eduard: *Der Josefinismus.* Die Geschichte des österreichischen Reformkatolizismus 1740–1848, Rütter und Loennig, Berlin 1962.
Prášek, Justin: *Českomoravská kronika.* Založil Karel Vladislav Zap. Kniha VIII, Praha 1905.

[34] Marie Terezie dosáhla na papeži Benediktu XIV. dispens (výjimku) od svěcení církevních svátků. Vznikly tzv. „polosvátky", kdy šli sice ráno věřící na mši, ale odpoledne bylo církevně dovoleno porušit sváteční klid a pracovat. Tento postup se však neosvědčil, jedni pracovali celý den, aniž by navštívili kostel, druzí zase nepracovali vůbec. Proto i tyto „polosvátky" byly zrušeny brevem papeže Klimenta XIV. z 22. června 1771 a změněny na pracovní dni.

Důvody byly tyto, řečeno úředním slohem té doby: „Když pak obzvláště ve vsi za zapotřebná a neodkladná býti mající polní práce na takový způsob snažně překažena jest, když ti od farním kostele vzdálení voráčé jednu neb více hodiny země ke přítomnosti při službě Boží do kostela jíti a takož celého půldne sem a tam na cestě, pak v kostele býti musejí, protož ale od dalekej cestě unaveni při jejím navrácení k těžkej polní práci zodpolední ani chuť ani času dosti nemají..."

[35] Bratrstva byla zrušena r. 1785 a místo nich na Moravě „jediné laskavé shromáždění a všeobecné bratrstvo pod vedením Holomúckého pana arcibiskupa" bylo nařízeno tak, „aby v každým jediným farním kostele pro ty k jednej každej faře náležející bratrské spoluodové potřebně shromáždění býti mohlo".

[36] Tradice slavit posvěcení chrámu a patronů kostela byla v celé církvi na Západě zavedena synodou v Tolouse 1229. Do té doby se tento svátek světil jen u význačných svatyní křesťanského světa (např. svátek posvěcení Lateránské baziliky P. Marie v Římě je prý slaven již od 9. stol.).

Naopak, některé církevní svátky mají svůj původ ve svátku patrocinií jednotlivých svatyní – slavnost Proměnění Páně byla původně slavnost kostela na hoře Tábor (tak dodnes uvádějí východní typika) a do římské liturgie vstoupila až u příležitosti oslavy vítězství Jana Hunyadyho nad Turky v r. 1557. Také svátek sv. Kříže byl původně svátek patrocinia jeruzalémské baziliky téhož jména, svátek sv. archanděla Michaela byl svátkem poutního kostela na místě jeho zázračného zjevení na hoře Gargano v Itálii a podobně...

[37] Srovnej např. Bartoš (č. 1560):

„Jasnosti císaři pánu máme zač děkovat
že nám třetí neděli v říjnu dovolil hodovat
– i mě on dovolil, dovolení dal,
abych ty hody císařský ve zdraví užíval..."

[38] *Paměti Františka J. Vaváka,* rychtáře a souseda milčického. Vydal Jindřich Skopec. Dědictví svatojánského knih 95. Praha 1907. Referáty Josefa Pekaře v Českém časopise historickém (ČČH): ČČH XIII, 1907, s. 434–439; ČČH XII, 1916, s. 192–216.

Paměti sedláka Josefa Dlaska. Úvodní studie dr. **Josefa Pekaře,** doslov a poznámky dr. **František Kutnar.** Melantrich, Praha 1941. Referát Pekařův, Memoiren des Bauern Josef Dlask in: Politik, XXXVII, 1898 (25. Dez.).

[39] **Pekař, Josef:** *Paměti Františka J. Vaváka,* ČČH XXII, 1916.

[40] **F. X. Šalda:** *Zápisník 9–10,* 1935.

ALLE HEILIGEN, BETET FÜR UNS...

(Bemerkungen zum Geistesleben im 17. und 18. Jahrhundert)

Resümee

Der Autor behandelt die Entwicklung von Heiligenverehrung im Milieu des böhmischen und mährischen Landlebens. Betont werden die 17. und 18. Jh., wo sich der jeweilige Zustand gestaltet hatte. Im Zeitalter des Barocks, während der katholischen Reformation gelangte die Heiligenverehrung zu der Form, die uns in der Gegenwart bekannt ist.

Die wichtigste historische Trennungslinie wird durch die vom Adel vermittelte Gesamtorientierung der Land- und Kleinstadtkultur auf die Romanik gebildet. Das hispanische und italienische Kulturmilieu beeinflußt vollständig die Volksfrömmigkeit – das kann als eine kulturelle oder ethnische Interaktion bezeichnet werden. die älteren, aus deutschen Milieu stammenden Heiligenkulte werden verlassen und durch Heilige aus Spanien und Italien ersetzt, z. B. an Stelle von 14 heiligen Helfern gewinnen die Patrone „von der Pest" – der hl. Sebastian, die hl. Rosalia, der hl. Carolus Borromaeus u. a. an Beliebtheit.

In den Kulten der einheimischen Heiligen überwiegen patriotische, bis nationalistische Motive. Der beliebteste Heilige der Barockzeit war unbestritten der hl. Wenzel. Die Gestalt „des Erben des böhmischen Landes" sollte zur Überwindung der religiösen Gegensätze und zur Vereinigung des Volkes beitragen. Die Einflüsse des Barocks auf das böhmische, mährische und schlesische Volksmilieu waren dermaßen stark, daß sie auch über die josephinischen Reformen hinausreichten und noch in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts in den Erinnerungen der ländlichen Chronikschreiber zu finden sind.

I WISH ALL THE SAINTS PRAYED FOR US...

(Some Notes Concerning the Spiritual Life of Men in the 17th and 18th Centuries)

Abstract

The author analyzes the development of the respect for saints in the milieu of Bohemia and Moravia. He accentuates the 17th and 18th centuries when the respect for saints was constituted in the contemporary form. In the period of the Baroque Catholic counter-reformation the respect for saints has achieved the form we know nowadays.

Historically significant boundary is represented by the orientation of the village culture and that of the town on the Romance culture mediated by nobility. The Hispanic and Italian cultural environment influenced in general the character of folk religiousness which may be called a cultural or an ethnic interaction. The older cults of saints having their roots in German milieu are substituted by the saints of Spain and Italy. e. g. instead of 14 saint helpers there are more favourite patrons linked with the plague – St. Sebastian, St. Rosalie, St. Carlo Borromeo and others.

In the cult of domestic saints the dominant feature is patriotic and national. The most popular saint of the Baroque epoch was St. Wenceslas. The figure of "the heir of the Czech land" ought to have helped to overcome religious contradictions and to unify the nation.

The Baroque influences in the Czech, Moravian and Silesian popular environment were so strong that they survived even the reforms of the Austrian emperor Joseph II. The Baroque mentality is reflected in village chronicles as late as the first half of the 19th century.

ZOBRAZOVÁNÍ SVATÝCH

SVĚTCI NA DOMOVNÍCH ZNAMENÍCH

Lydia Petráňová, Ústav pro etnografii a folkloristiku AV ČR, Praha

Domovní znamení jako jeden z charakteristických prvků městské kultury předindustriálního období (v modelu tzv. tradiční městské kultury) vykazují řadu znaků typických pro kulturu lidovou: autorství skryté v anonymitě, poselství obecně srozumitelné v dobovém kontextu a výraz privátních tužeb jedince zároveň, spíš amatérské či poloprofesionální provedení, velkou variabilitu, jedinečnost v mnohosti a především vysokou setrvačnost v přežívání dlouhých epoch.

Zvyk označovat domy znameními je starý snad jako sama města s množstvím ulic a domů tak si navzájem podobných, že se v nich orientační pomůcka stala nezbytností. První individuální označení symboly na štítech dostávaly významné patricijské domy na městských tržištích a při hlavních komunikacích. V Praze je existence domovních znamení doložena písemnými i hmotnými prameny od poloviny 14. století.[1] Svou roli tu jistě sehrála snaha patriciů přiblížit se aristokracii něčím, co by alespoň vzdáleně připomínalo šlechtické erby. Jejich domy byly většinou právovárečné a tak znamení na nich sloužila zároveň jako vývěsní štíty šenků. Řemeslnické domy v postranních ulicích, které až v průběhu dalších staletí nabývaly reprezentativního vzhledu, bývaly zpočátku tradicí i v písemných pramenech označovány po venkovském způsobu podle někdejších nebo současných držitelů. Až s postupným rozvojem řemeslnické kultury dostávaly vývěsní štíty, na nichž se uplatnily symboly řemesel cechů, svatí patroni řemesel a jejich atributy. Mnohé z nich domům zůstaly jako trvalá domovní znamení, i když se v nich řemeslo přestalo provozovat. Na Novém Městě pražském, jež bylo populačně větší měrou doplňováno přílivem obyvatelů z českého venkova než jiná pražská města, zůstal po staletí dominantním způsob pojmenovávat domy po venkovském způsobu (U Řečických, U Ambrožů apod.), a to často i tam, kde existoval viditelný symbol znamení domu. Dům 622/II ve Štěpánské ul. s kamenným pozdně gotickým emblémem hřebce v nadpraží byl uváděn jako U Hřebeckých, nikoli U hřebce.

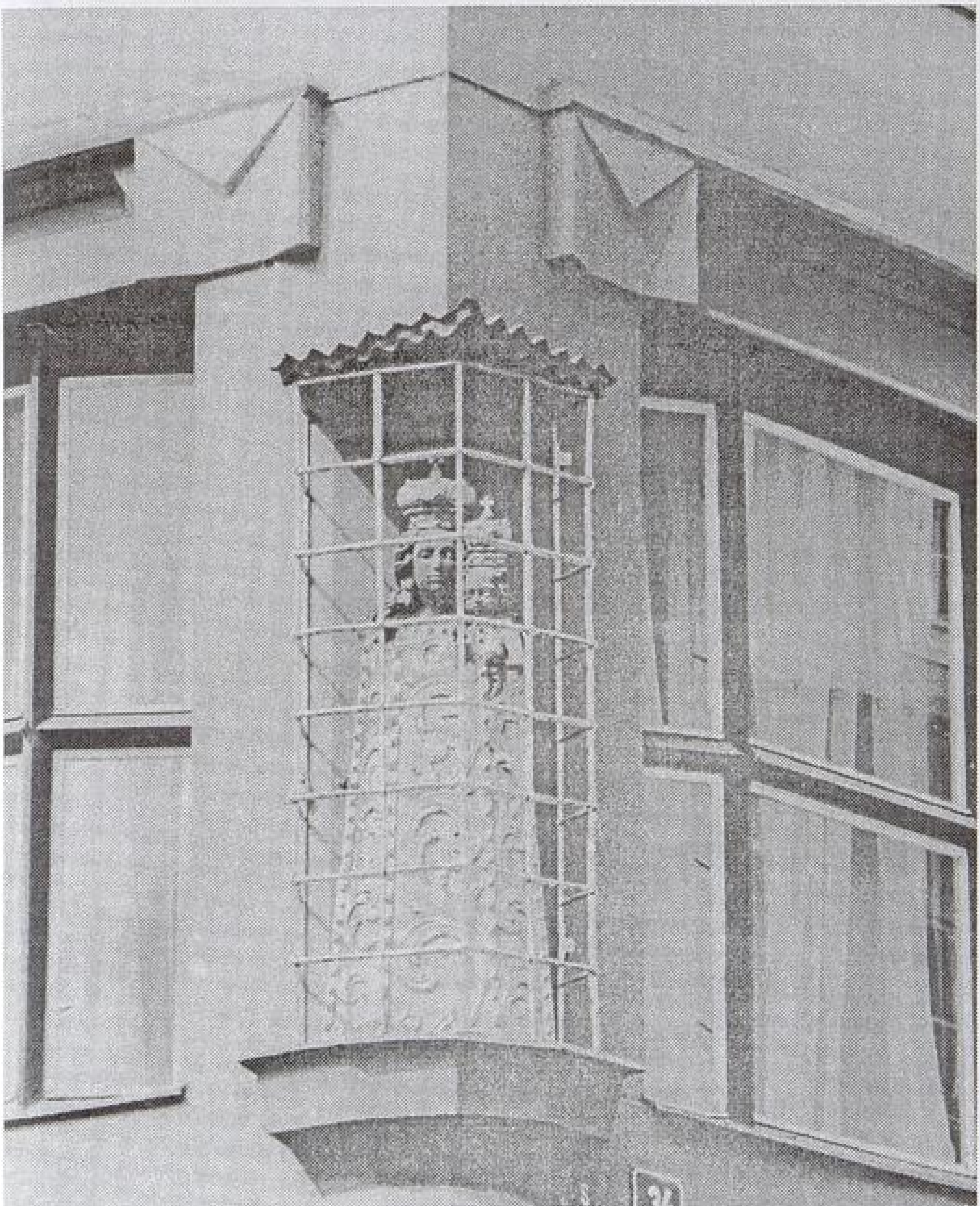
Ne všechny obrazy, reliéfy, plastiky a nápisy na domech jsou domovní znamení. V hravě tvořivém a nepředvídatelném kulturním procesu se jimi staly ty, které daly domu název, které vešly do obecného povědomí tak, že je ulice přijala. Leckdy umně vyvedené a stavebníkem s jasným záměrem zasazené znamení zůstalo domu jen pro symbolickou ochranu a pro ozdobu, mezi nimi řada votivních obrazů a plastik světců. Jindy zcela náhodný detail nebo reklamní artefakt povýšilo obecné povědomí do ná-

zvu domu. O osudu a výběru domovních znamení tak rozhodovala především bezděčná reakce lidového prostředí.

Ve vztahu k domu se domovní znamení stala časem tak závažnou věcí, že se jich zmocnily úřady (identifikace při majetkových převodech, v listinách právní a finanční povahy apod.). V Praze již v 16. století úředníci šestipanského úřadu dbali na to, aby se domovní znamení nepřenášela z jednoho domu na druhý, aby se v rámci jednotlivých měst neopakovala v symbolech a barvách. Konec domovních znamení jako úřední identifikační pomůcky znamenal dvorní dekret z 1. 10. 1770 o očíslování domů.[2)]

O síle tradice v lidové kultuře svědčí, že až ve čtvrté generaci se obyvatelé města začali smiřovat s čísly domů. Do té doby dál vytrvale užívali starých pojmenování a domovním znamením dávali při opravách domů nové klasicistní podoby. Kde znamení zaniklo, přežíval název v lidovém podání. Důkazem toho je, že si v roce 1844 nechala c. k. policie vyhotovit podrobný soupis všech někdejších názvů domů, aby snáze porozuměla slangu místní galérky. Sto let po očíslování domů se zdálo, že domovní znamení a tradiční názvy domů jsou skutečně odloženy mezi historickou veteš. Tehdy pozvedli hlasy první novodobí ochránci, kteří objevili skromný půvab tohoto kulturního fenoménu a uvedli jej v druhý život.[3)]

Tak jako jsou neoddělitelným prvkem městské tradiční kultury domovní znamení, je jím i kult svatých patronů. Do evropských měst jej již ve 13. století importovali členové žebravých řádů, minorité a dominikáni. Považovali se za misionáře kultury v živnostenském prostředí a dodávali světce, umělce i umělecké artefakty. Kult světců má nepochybně předkřesťanský původ. Monoteistické křesťanství nahradilo božské ochránce z polyteistických kultů sborem složeným z biblických patriarchů, proroků a apoštolů a nebiblických mučedníků, vyznavačů a církevních otců (mezi nimiž bylo mnoho mnichů), jejichž příkladné činy a životy podchycovala hagiografická literatura. Míra úcty prokazované svatým kolísala v historii církve podle oblastí i časových epistém a dá se říci, že oficiální dogma se na ní nikdy nesjednotilo. Obecnou zásadou od raného středověku bylo pouze to, že světcem se mohl stát člověk, který za života nebo po smrti způsobil zázrak a jehož posmrtné ostatky byly přeneseny do střediska kultu. Další rozvíjení kultu pak obstarávali klerici a spontánní odezva v lidovém prostředí. Reformace zásadně odmítla zbožňovat a prokazovat božské pocty čemukoliv „stvořenému", tedy všemu kromě Boha samého. Odmítla i víru v nadpřirozené schopnosti svatých, která rovněž kolísala od víry v možnost přímluv u božího trůnu až k víře v samostatnou divotvornou moc svatých. Různé protestantské směry od luterství přes kalvinismus až k nelegálním sektám v různé míře odstranily uctívání svatých (včetně Bohorodičky), v krajních důsledcích nařídily i odstranit obrazy určené k uctívání, což ve zvulgarizované podobě vedlo až k obrazoborectví a programovému ničení chrámového umění vůbec. V Čechách jsou tyto extrémní situace známy z radikálního období husitství a z exemplárního počinu dvorního kazatele Zimního krále a Alžběty Falcké, který po svém příchodu do Prahy „vyčistil" Svatovítskou katedrálu. I když protestantismus odmítl rituální uctívání svatých patronů obřady, modlitbami apod., neznamená to, že by jim odmítl úctu. V souladu s důrazem, který kladl na důležitost biblických textů, preferoval zvláště příklady patriarchů, proroků a apoštolů. Životy církevních otců a mučedníků pro víru chápal jako příklady hodné napodobení, aniž by jim přiznával nadlidské schopnosti.[4)]



Domovní znamení U zlaté mříže (569/I Praha-Staré Město, Celetná 34) z doby před rokem 1631. Pojmenování „U černé Matky boží", dnes paralelně užívané, je poprvé uvedeno až v roce 1844. Foto D. Havránková.

V období české reformace byla ohledně kultu svatých patronů situace značně specifická. Po obrazoboreckých excesech husitského období se situace uklidnila v rámci většinové utrakvistické církve, která svou odlišnost od římského katolictví odvozovala z basilejských kompaktát, tedy z původních čtyř pražských artikulů, akcentujících především přijímání podobojí, svobodný výklad bible a sekularizaci církevního majetku. Úctu ke svatým patronům (v omezené míře patrně i uctívání) přejala tato kališnická církev spolu s římskokatolickými kostely a jejich vnitřním vybavením. Během dlouholetých sporů o liturgii a dogma nedospěla utrakvistická konsistoř k vyhraněnému stanovisku vůči kultu světců tak, jak později třeba švýcarští kalvinisté. Lze předpokládat, že díky vlažnému postoji církevních představitelů přežíval kult světců dál nejen v menšinové římské církvi, ale že měl značný prostor mezi laickou kališnickou veřejností, kde navíc působila lidová tradice, a to až do nástupu protireformace, kdy kult světců rozkvetl v nové podobě. Nepřímým důkazem tohoto předpokladu je množství pozdněgotických a raněbarokních uměleckých artefaktů, ale i zděšení, jímž zapůsobil v českém prostředí již výše zmíněný obrazoborecký čin v předvečer Bílé hory.

Domovní znamení jsou vedle křestních jmen výrazným projevem toho, jak se kult svatých patronů ujal v prostředí českého města a jakými proměnami procházel. Kdo přijal světcovo jméno, postavil se do jeho ochrany, svěřil mu do péče zdraví, osobní bezpečí a úspěch. Kdo vstavil světcovu figuru na průčelí domu, spolehl, že světec ochrání vše, co se pod jeho střechou nachází a odbývá. Tato figura se zároveň mohla (ale nemusela) stát identifikačním znakem domu a dát mu jméno. Velmi často si ulice osvojila jen světcův atribut nebo výtvarný detail a v názvu domu se pak jméno světce ani neobjevilo. Na některých domech – záměrně či bezděčně – plnily obrazy a plastiky světců po staletí jen votivní funkci vedle domovních znamení, která byla volena ze zcela jiného okruhu symbolů.

Pro historická pražská města obsahují písemné prameny na dva tisíce domovních názvů podle domovních znamení. Některá z nich přetrvala na jednom domě, jiná se během staletí i třikrát vystřídala. Jen malá část znamení (zhruba osmina z podchyceného počtu) se fyzicky dochovala na domech nebo v Muzeu hl. m. Prahy (dále MHMP). Pocházejí z různých vývojových období a postihují proměny uměleckého přístupu a vkusu od gotiky po klasicismus. Zároveň umožňují provést rozbor, který nasvědčuje tomu, že se kult světců v domovních znameních uplatnil v mnohem větší míře, než by naznačovaly pouhé domovní názvy. Mezi pěti stovkami symbolů, opakujících se v uvedeném vzorku dvou tisíců názvů, je totiž pouhých dvaatřicet jmény pojmenovaných světců.[5)]

Domovní znamení se jmény světců patří do početné skupiny znamení s náboženskými motivy, kde převládají symboly křížů, beránků, andělé, symboly božství (v názvech *U Trojice, U Ducha svatého, U božího oka, U spícího Spasitele, U Ježíška Karmelitánského*), starozákonní postavy, dějepravné biblické výjevy, mravoučné nápisy apod. Patří sem i nejstarší z dochovaných pražských domovních znamení vzniklé po roce 1377, totiž *U kamenné hlavy* (59/II, dnes MHMP). Zobrazuje ikonografické schéma Kristovy tváře (veraikon, pravý obraz), jak se údajně otiskla na roušce sv. Veroniky.

Složení sboru ochranných světců se v Evropě obměňovalo podle místní obliby a výskyt na domovních znameních s touto oblibou koresponduje. Tak v nejstarší středověké vrstvě od poloviny 14. do počátku 16. století figurují na pražských domech:

Václav (zemský patron, ochránce sládků, pivovarníků, vinařů, vesměs živností charakteristických pro právovárečné domy), *Kateřina* (patronka vozků, kolářů, řečníků a fakulty svobodných umění Univerzity Karlovy), *Jiří* (patron jezdců, sedlářů, sedláků), *Antonín* (patron dobytka, řezníků, lidského zdraví, později též cukrářů), *Vavřinec* (patron kuchařů a sladovníků), *Kryštof* (patron obchodníků, nosičů břemen a poutníků), *Alexios* (patron poutníků), *Tři králové* (dtto), *Barbora* (patronka horníků, havířů, hutníků a stavebních dělníků), *Štěpán* (patron kameníků, zedníků, tesařů a vozků), *Dorota* (patronka květin a zahradníků), *Maří Magdaléna* (patronka zahradníků a lazebníků), *Petr* (patron rybářů, pokrývačů, zámečníků a hodinářů), *Jeroným* (patron učenců), *Lazar* (patron hrobařů). Poněkud cize se v Praze vyjímal světec populární v Dolním Porýní *Osvald*. Podle polohy domu v blízkosti centra cizích kupců (748/I, Kozí ul. 4) se můžeme dohadovat, že toto znamení souvisí s přítomností komunity cizinců v předhusitské Praze.

V souladu s náboženskou situací a dobovou mentalitou neubylo v době české reformace náboženských motivů na domovních znameních, ale proměnilo se jejich složení: svatí patroni ustoupili do pozadí a na domech se rozšířily motivy z biblické dějepravy a mravouky, inspirované ilustracemi Wittenberské bible a rytinami významných dobových německých rytců. Od poloviny 17. století pak současně s rozvíjejícím se stavebním ruchem začala doplňovat galerii světců na domovních znameních protireformace. Spíš opakovala a rozmnožila staré náměty, než aby přinášela nové. Vulgarizovaná (zlidovělá?) barokní zbožnost uvolnila určitá tabu, panující v předchozích epochách kolem vyslovování božích jmen. Přímému pojmenování Krista a Panny Marie se v předbělohorské době vyhýbali opisem v názvech, jako *U hlavy, U obrazu, U naší milé paní, U zlatého rámu, U tří hvězd* apod. V protireformaci tyto zábrany padly a mezi pojmenováními domů se objevuje na třicet mariánských znamení v různých variantách, například *Panna Marie Hromničná, Panna Marie Plzeňská, Panna Marie Pomocná, Panna Maria Victoria, Krásná Matka boží* aj. Také teprve protireformace uvedla do domovních znamení *Ježíšky*. Ze světců nově přibývají *Florián* (patron zedníků, kominíků a ochránce před ohněm), moroví patroni *Roch a Rozálie, Urban* jako patron vináren a především *Jan Nepomucký* (ochránce mlynářů, vorařů, lodníků a ochránce před pomluvami).

Mezi světci na domovních znameních již od středověku kupodivu chybějí patroni některých silných řemesel, podle výskytu křestních jmen v Čechách prokazatelně oblíbení. Třeba *Anna, Jiljí,* ale i *Mikuláš*. Při porovnání se zasvěcením pražských kostelů lze vyslovit domněnku, že tito světci z praktických důvodů kvůli zavádějící orientaci chybějí sice v názvech domů (U svatého Mikuláše by se mohlo plést s kostelem sv. Mikuláše), ale nemuseli chybět na domech. Nasvědčovaly by tomu domovní názvy *U biskupa,* kde mohl být zpodoben Mikuláš, nebo U tří zlatých koulí (atribut sv. Mikuláše). Podobně mohla být pouhým atributem zachycena v názvu domu *U kola* na domě zpodobená Kateřina, *U rožně* Vavřinec, *U šípů* Šebastián, *U kalicha* Eligius, *U sviňské hlavy* Blažej, *U mouřenína* Mauricius apod. Pro vyslovení této hypotézy máme dostatečnou oporu v porovnání názvů a podoby fyzicky dochovaných znamení. Následující příklady názorně vyjadřují vztah mezi názvem a výtvarnou podobou znamení:

U kamenné hlavy (167/I, dnes MHMP) – kamenná plastika hlavy Jana Křtitele
U jelena (440/I) – lovec sv. Hubert v pokleku před zázračným jelenem

U zlatého jelena (26/III) – totéž

U obrazu (552/I) – kamenná mariánská soška

U zlaté mříže (569/I) – černá loretánská madona krytá mříží

U zlaté skály (711/I) – madona se symbolickou skalkou v podnoží

U modré lišky (498/III) – freska Jezulátka s liškou v dolní části štukového rámce

U zlaté váhy (511/I) – nad ďáblem vítězící archanděl Michael drží v ruce váhy k odvážení lidských vin při posledním soudu

U černého koníčka (297/III) – Panna Maria pod řetězem s koníkem v dolní části štukového rámce

U zlatého jablka (159/IV) – jablko v rukou dítěte na klíně madony

U bílého pštrosa (42/I, dnes MHMP) – sv. Anna Samatřetí v obrazu společně s pštrosem

U kamenného sloupu (160/IV) – sloup tvoří podnoží Neposkvrněné Panny Marie

U zlaté podkovy (220/III) – kovová pozlacená podkůvka je upevněna na levém předním kopytu koně nesoucího na fresce sv. Václava

U bílé kuželky (66/III) – reliéfní kuželka v podnoží plastiky sv. Josefa

Uvedené příklady dochovaných domovních znamení, u nichž se název vyhýbá přímému pojmenování světce figurujícího na znamení jako výtvarná dominanta, umožňují předpokládat, že svatí patroni se uplatnili na znameních městských domů v mnohem větší míře, než napovídají údaje získané z písemných pramenů. V nich činí podíl přímo jmenovaných světců 6 % ze získaného vzorku. Připočteme-li k těmto nesporným všechny pravděpodobné případy s názvy U obrazu, U sloupu, U rámu a procento doložených dochovaných případů, kdy název nevyjadřuje světcovu přítomnost, můžeme odhadnout, že se světci na domovních znameních podíleli 10–12 %.

Rozpor mezi vyobrazením a názvem plynul v mnoha případech z praktických důvodů, jindy souvisel s náboženským cítěním a tabuizací určitých jmen, konečně odvisel od náhody a libovůle lidového prostředí města.

POZNÁMKY

[1] V úvaze vycházím z publikace **L. Petráňová**, *Domovní znamení staré Prahy.* Praha 1988 (2. vyd. 1991). Zde kompletní seznam podchycených domovních znamení a seznam literatury k problematice.

[2] V osmdesátých letech 18. století v době spojení pražských měst mělo Staré Město (I) 936 domů, z nich 422 nesly domovní znamení, Nové Město (II) 1250 domů a 206 znamení, Malá Strana (III) 543 domů a 212 domovních znamení, Hradčany (IV) 199 domů a 52 domovní znamení. Pro Brno uvádějí prameny 48 domovních znamení a v Olomouci zhruba dvojnásobek; čísla domů dále v textu uváděná jsou popisná čísla, římská čísla pod lomítkem označují příslušnou historickou část města.

[3] **Jan Neruda,** fejeton z roku 1871: *„Jak pestrá a divná v těch názvech fantazie, co kotrmelců v názvech a nesmyslu v přidaných vlastnostech! Kdo chce, může bydlit v Arše Noemově, v hlavě svatého Jana, v nebi, v ráji, ano i v božím oku. Že by se v božím rouchu mohly skrývat flaštičky nejlepšího likéru, je sice pravdě nepodobno, ale kdo si zajde na Perštýn, přesvědčí se přece o tom. Kdo platí správně činži, přijmou ho také u Šalamouna, Abrahama, Samuele a Izáka, u Samsona, a u Goliáše a Davida. U Kaina ne, tam je židovská porážka.“*

[4] Srovn. např. formulaci curyšského ideologa **H. Zwingli**ho z roku 1534: *„Toť tedy příklad, jejž máme po všech nebešťanech a svatých napodobiti... Jestliže nábožnost ozdobili bezúhonností života, následujme je v jejich šlépějích, jsouce zbožní, svatí a nevinní jako byli oni... Zde se ani při uctívání svatých ani v ustanovení svátostí nemá za to, že by měli sílu a milost, kterou má toliko Bůh. Když tedy sám Bůh stvořením nikdy neudělil tuto moc, kterou my jim přikládáme, pak je jistě bezcenné, učíme-li, že by buď svatí nebo svátosti odpouštěli hříchy a uštědřovali dary.“* **H. Zwingli**, *Počet z víry a výklad víry.* Ed. J. Jeschke. Praha 1953, s. 73.

[5] Jména uvádím v abecedním pořadí, číslo za jménem značí počet výskytu: Alexios 1, Antonín 4, Barbora 3, Dorota 1, Florián 2, Jan Křtitel 2, Jan Nepomucký 6, Jan (?) 2, Jeroným 4, Jiří 6, Kateřina 1, Kryštof 3, Lazar 2, Lukáš 2, Marek 1, Marie Panna 33, Máří Magdaléna 1, Michal 4, Mikuláš 1, Osvald 1, Petr 1, Petr a Pavel 1, Prokop 2, Salvátor 2, Silvestr 1, Šebestián 1, Štěpán 1, Urban 1, Václav 7, Valentin 1, Vavřinec 3, Xaverius 1, čtrnáct pomocníků 1.

LITERATURA

Petráňová L., *Domovní znamení staré Prahy.* Praha 1988.
Pracný P., *Český kalendář světců.* Praha 1994.
Ryneš V., *Atributy v umění.* 1–2. Roztoky u Prahy 1971.
Sachs H.–Badstübner E.–Neumann H., *Christliche Iconographie in Stichworten.* Mnichov 1975.
Schauber V.–Schindler H. M., *Rok se svatými.* Kostelní Vydří 1994.
Tumpach J.–Podlaha A., *Český slovník bohovědný 1–4.* Praha 1912–1930.

DIE HEILIGEN AUF DEN HAUSZEICHEN

Resümee

Hauszeichen als eine der charakteristischen Komponenten der städtischen Kultur in der vorindustriellen Periode weisen eine ganze Reihe von für die Volkskultur typischen Merkmalen auf. Die Gewohnheit, Häuser mit Kennzeichen zu versehen, ist wohl so alt wie die Städte selbst, mit einer Menge Straßen und Häuser, die einander derart ähneln, daß die Orientierungshilfsmittel zur Notwendigkeit wurden. Die ersten individuellen Giebelsymbole erhielten die Patrizierhäuser an Marktplätzen und wichtigen Kommunikationen. In Prag ist die Existenz der Hauszeichen mit schriftlichen, sowie materiellen Beweisquellen seit Mitte des 14. Jahrhunderts bezeugt. Die Handwerkerhäuser in Seitenstraßen wurden nach ehemaligen oder jeweiligen Besitzern gekennzeichnet.

Erst mit fortschreitender Entwicklung der handwerklichen Kultur wurden Aushängeschilder angebracht, auf denen die Symbole von Handwerk und Zunft, die Schutzheiligen einzelner Handwerke samt entsprechenden Attributen zur Geltung kamen. Die Hauszeichen sind auf Dauer an den Häusern geblieben, auch wenn nicht alle Bilder, Reliefs, Plastiken und Anschriften an Häusern zu Hauszeichen gezählt werden können. Mit Ausnahme von denjenigen, die den Häusern Namen gaben und dermaßen ins allgemeine Bewußtsein durchdrungen, daß sie von der Straße anerkannt wurden.

Zum notwendigen Bestandteil der traditionellen städtischen Kultur wurde neben den Hauszeichen auch der Schutzheiligenkult. Bereits im 13. Jh. importierten ihn in die europäischen Städte Mitglieder der Bettelorden, Minoriten und Dominikaner. Die Hauszeichen sowie Vornamen lassen erkennen, inwieweit der Schutzheiligenkult in den böhmischen Städten eingewurzelt war. Wer den Namen eines Heiligen trug, stellte sich unter dessen Schutz, anvertraute ihm seine Gesundheit, Sicherheit und Erfolg. Die in der Hausfassade eingebaute Figur konnte zugleich (mußte aber nicht) zu einem Identifizierungszeichen werden und dem Haus ihren Namen verleihen. Die Abbildungen und Plastiken der Heiligen an Häusern füllten jahrhundertelang nur eine votive Rolle.

Die Hauszeichen mit Namen von Heiligen gehören in eine zahlreiche Gruppe von Zeichen mit religiösen Motiven, wo Symbole von Kreuz, Lamm, Engel, Gott, Gestalten aus Altem Testament, biblische Geschichten, moralisierende Anschriften u. a. überwiegen. Hierher gehört auch eines der ältesten erhaltenen Prager Hauszeichen aus der Zeit nach dem Jahre 1377, und zwar Zum steinernen Haupt. Es stellt ein ikonographisches Schema des Gesichts Christi dar (Veraikon). Manche in Böhmen erweisbar beliebte Patrone einiger starker Handwerke fehlen auf den Hauszeichen.

THE SAINTS ON HOUSE SIGNS

Abstract

The house signs as one of the characteristic features of the urban culture of the pre-industrial period have several features typical of folk culture in general. The custom of indicating the houses by special signs is as old as the towns themselves with a lot of streets and houses very similar to each

other so that the signs were necessary for orientation. The first individual indications represented by symbols in the coats-of-arms could be seen on the houses of patricians on town market-places and near main communications. In Prague the existence of house signs has been documented by written and material sources since the half of the 14th century. The houses of artisans located in back-streets were indicated according to their former or contemporary owners. Only gradually in accordance with the development of artisans' culture the coats-of-arms with the symbols of crafts and guilds also contained the figures of patrons of crafts and their attributes. Many of them remained on the houses as permanent house signs though not all the pictures, reliefs, sculptures and inscriptions are genuine house signs. They are only these which represent the name of the house, became familiar and were widely accepted by the street inhabitants. Both the house signs and the cult of saints form the inseparable element of the traditional urban culture. As early as the 13th century they were imported to European towns by the members of begging orders, the Minors and the Dominicans. The house signs – together with Christian names – represent a significant expression of the important role of the cult of saints in the milieu of the Czech town. He who adopted the saint's name, found himself under his protection and entrusted him his health, personal security and success. The inbuilt figure on the facade of the building can (but needn't) become the identification feature of the house and give it its name. For centuries the pictures and sculptures of saints have had only a votive function.

The house signs with the names of saints belong to the numerous clusters of signs with religious motifs with the prevalent symbols of crosses, lambs, angels as well as with the symbols of godness, with the figures from the Old Testament, with the scenes from biblical Catechism, moralizing inscriptions etc. Even the oldest of the preserved Prague house sign which goes back to the period after 1377 – "The Stone Head" – belongs to this cluster of signs. It shows an iconographic sketch of Christ's face (veraikon). Among the saints on the house signs the patrons of several important crafts – obviously popular in Bohemia – are lacking.

PATROCÍNIÁ DROBNÝCH SAKRÁLNYCH STAVIEB GRÉCKO A RÍMSKO KATOLÍKOV V STAROĽUBOVNIANSKEJ OBLASTI

Monika Pavelčíková, Vlastivedné múzeum, Stará Ľubovňa

Krajina okolo Starej Ľubovne je pozdĺž ciest, na rázcestiach, v poliach a na kopcoch ozdobená množstvom krížov a kaplniek, ktoré dávajú tejto krajine osobitý ráz. Existujú tu vedľa seba dedinky Slovákov, Nemcov, Rusínov, a Poliakov s vierovyznaním rímsko a gréckokatolickým, pravoslávnym i evanjelickým. Plodné a tvorivé súžitie uvedených etnických skupín, prinieslo hmotné i duchovné hodnoty, ktoré boli prínosom pre kultúru Spiša.

Štúdium schematizmu spišskej diecézy a gréckokatolíckeho prešovského biskupstva, zápisy v kronikách, vročenia na sakrálnych objektoch i údaje v ústnom podaní dokladajú fakt, že prudký rozmach výstavby drobných sakrálnych objektov nastava v 17. storočí pri rekatolizácii, keď na zvýšenie zbožnosti ľudu sa začali pri kaplnkách konať púte, kde sa spovedalo a podávala eucharistia.

Miesta pri kaplnkách a krížoch sú dodnes zastreté tajomnými povesťami. Uzdravenie, dobrá správa, založenie gazdovstva, ale i ničivý požiar, neúroda, epidémie, povodne, všetky tieto udalosti boli dôvodom vybudovania kaplnky alebo kríža. Fundátormi mnotých krížov a postavenie kaplniek začiatkom 20. storočia boli vysťahovalci do USA. Výber miesta na kaplnku alebo kríž je rôzny, Niektoré sú postavené pri cestách, iné len na rázcestiach, na pahorkoch, na hranici chotára, v hustých lesoch, nad priepasťami, riekami, nad žriedlami s uzdravujúcou vodou, na starých hradiskách, na dávnych cintorínoch, na miestach kde blesk zasiahol človeka, na miestach zjavení a podobne. Zvlášť významné postavenie mali kaplnky a kríže na rázcestí, keď sa musel pútnik rozhodnúť či pôjde napravo alebo naľavo, rozhodnúť medzi dobrom a zlom. Preto sa tu zastavil a žiadal si pomoc Božiu.

Z drobných sakrálnych stavieb je v tejto oblasti najrozšírenejší *drevený kríž,* ktorý sa vypína do výšky 4 metrov, s korpusom maľovaným na plechu. Zdobené plechové oválne striešky na krížoch sú pozostatkom práce spišských drotárov. Ramená dreveného kríža sú v prevahe hladké, iba v gréckokatolíckych obciach Litmanová a Jarabina sme zaznamenali kríže zo začiatku 20. storočia, ktoré sú vyrezávané so symbolikou umučenia Ježiša Krista. Na stavbu kríža sa do súčasnosti vyberá prevážne drevo z červeného smreka. V rímskokatolíckych obciach Nižné a Vyšné Ružbachy, na stavbu kríža používali už v minulom storočí miestny travertín. Výskyt krížov je naozaj početný, v jednej obci nájdeme až 5–6 krížov.

Architektúra kaplniek bola odvodená z architektonických stavieb sakrálnych, pre-

važne barokových a klasicistických. Základným stavebným materiálom je kameň. Pôdorys kaplniek západne od Ľubovne bol prevážne štvorcový, s dverami v prednej stene, s atikou vpredu v polkruhovom alebo trojuholníkovom tvare. Vo vnútri malý oltár so sochou alebo obrazom svätca. Striešky na kaplnkách sú štvorspádové, dvojspádové, niektoré imitujú vežu kostola. Nad strechou kaplnky stojí ešte vežička a kopulka ukončená halkou a krížom. Nájdeme i také kaplnky, ktoré majú tvar altánka. Zo všetkých štyroch strán sú otvorené a polkruhovito sklepené. Najviac sú to kaplnky *sv. Jána Nepomuckého* s výskytom Pána Ježiša padajúceho pod krížom vo Vyšných a Nižných Ružbachoch. Severovýchodne a východne od Ľubovne majú kaplnky viac obdĺžnikový pôdorys s polkruhovým uzáverom, dvere v prednej stene, štvorspádovú alebo dvojspádovú striešku s murovaným štítom. Vo vnútri je oltár pre obraz alebo sošku. Architektonicky najzaujímavejšia sú kaplnky v Nižných a Vyšných Ružbachoch, Hniezdnom a Forbasoch s početným zastúpením.

Veľa kaplniek možno zaniklo, mnoho bolo zničených, množstvo obnovených v súčasnosti. Okrem toho, že sú svedkami silnej viery naších predkov, majú svoju i historickú hodnotu. I tá najmenšia je pamätníkom na nejakú udalosť. Niektoré sú zvyškami zaniknutých väčších sakrálnych stavieb alebo zaniknutých cintorínov.

Drobné sakrálne objekty sa na liturgické účely používajú prevažne raz v roku, na sviatok patróna. Poznanie patrocínií týchto stavieb dopĺňa kompletnosť patrocinií, je príspevkom k ikonografií jednotlivých období a k jej hierarchizácii, ale je významné i pre sledovanie ľudovej zbožnosti. Výber patrocínií nebol náhodný. Bol výsledkom pôsobenia viacerých činiteľov – náboženských a kultúrnych, teritoriálnych, ekonomických či sociálnych. Pri zasvätení sa prejavili aj dobové zvyky, prípadne dobová obľúbenosť určitého svätca.

Kaplnky v rímskokatolíckom prostredí, predovšetkým v Starej Ľubovni, v Hniezdnom a Podolínci patria medzi najstaršie a majú patrocínia barokového obdobia. Patrí tu kaplnka *sv. Antona* – (Stará Ľubovňa a Hniezdne 1666, 1730), *sv. Anny* (Stará Ľubovňa 1646), *sv. Jozefa* (Hniezdne 1730), *sv. Kríž* (1670), *sv. Trojica* (Stará Ľubovňa – 1670), *Nanebovzatie Panny Márie* (Hniezdne – 1730). Patrocíniam sv. Anny a sv. Trojice sa v stredoveku zasväcovali kostoly, v tomto období sa ujímali pri kaplnkách. Barokové obdobie bolo v znamení protireformačnej aktivity vyvíjanej rehoľami, v tomto prostredí predovšetkým piaristami z Podolínca, ktorí inklinovali k patrocíniam vlasteneckým a najmä Panny Márie. V 18. storočí sa začal zavádzať kult *sv. Jána Nepomuckého.* Kaplnky s patrocíniom tohto svätca nachádzame v Hniezdnom, Forbasoch, Chmeľnici, Kolačkove, vo Vyšných a Nižných Ružbachoch, Novej Ľubovni, Podolínci, Plavči a Plavnici.Pochádzajú prevážne zo začiatku 19. storočia. Ide o obce v povodí rieky Poprad, kde bol sv. Ján Nepomucký patrónom topiacich sa v čase povodní. Je zobrazený s hviezdami okolo hlavy a v ruke s krížom.

Kaplnky s patrocíniom *sv. Kríža* sa nachádzajú v Chmeľnici, Novej Ľubovni, Lesnici, Plavči, Starej Ľubovni a Vyšných Ružbachoch postavené v rozmedzí 17.–19. storočia.

Kaplnky *sv. Floriána* boli postavené začiatkom 19. storočia v Hniezdnom, Chmelnici, Nižných Ružbachoch a súvisiace s veľkými požiarmi. Tieto kaplnky postavili občania patrónovi z povďačnosti za záchranu domov pred spálením na miesto, kde skončil požiar. Veľmi rozšírené je patrocínium *Sedembolestnej Panny Márie.* Kaplnky Sedembolestnej sú postavené vo Forbasoch (1790), Chmeľnici (19. stor.), v Ko-

1. Kaplnka sv. Floriána, Nižné Ružbachy. Foto Milan Slabý, kronikár.

2. Socha sv. Floriána vo vnútri kaplnky, Nižné Ružbachy. Foto Milan Slabý, kronikár obce.

lačkove (zač. 19. stor.), Nižných Ružbachoch, v Novej Ľubovni (1840), v Starej Ľubovni(18. stor.).

K menej rozšíreným patrí patrocínium *sv. Jána Krstiteľa* – Hniezdne (1830) a *sv. Barbory* (18. stor.) v Chmeľnici. Táto kaplnka je postavená v blízkosti starej Jantárovej cesty. Svätá Barbora tu bola uctievaná ako patrónka dobrej smrti. Vo vnútri kaplnky je maľba svätice na doske. Sv. Barbora prináša umierajúcemu Božie telo, posledný pokrm do večnosti.

K patrocíniam novšej doby – konca 19. storočia a začiatku 20. storočia – patrí patrocínium *P. Márie Lurdskej, Nepoškvrnené počatie, Božského Srdca Ježišovho.* Kaplnky týchto patrocínií sa nachádzajú na kostolných dvoroch.

Na južnom svahu Pienin a v Ľubovnianskej vrchovine ležia obce, ktoré boli dosídlené alebo založené v období valašskej kolonizácie. Obyvatelia týchto obcí sú gréckokatolíci a pravoslávni. Veriaci východného obradu sú známi svojou konzervatívnosťou, za vyše 100 rokov reformácie v tomto prostredí si zachovali svoju liturgiu, obrady, bohoslužobný jazyk a cirkevny spev. Po rekatolizácii bola väčšina týchto obcí gréckokatolícka. Bolo by zaujímavé zkúmať kedy a ako pretransformovali svoje predreformačné akiste pravoslávne náboženstvo podľa zásad užhorodskej únie z roku 1646, resp. 1649.

V týchto horských obciach sa prvé sakrálne objekty stávali ako provizória z dreva a postupne sa nahradzovali kamennými, takže okrem dvoch drevených kostolíkov – z Matysovej a Hraničného zač. 19. storočia sa nám nezachovala staršia drevená sakrálna architektúra. Z drobnej architektúry tu mali prevahu drevené kríže s korpusom maľovaným na plechu. Ukrižovaný nemá dramatický výraz, nohy má pribité vedľa seba. Murované kaplnky sa tu nevyskytujú v takom rozsahu ako v rímskokatolíckom prostredí a boli postavené v neskoršom období.

K patrocíniám sakrálnych stavieb patrí *Nebovstúpenie Pána* (Kyjov 1905), *Premenenie Pána* (Šambrón 1908), *sv. Rodina* (Šar. Jastrabie 1925), *sv. Trojica* (Šar. Jastrabie 1920, Všetkých svätých 1966). Východná cirkev už v tomto období preberala retardované patrocínia západné a nahradzovala nimi staršie patrocínia *sv. Michala a Mikuláša.*

Murované kostolíky gréckokatolícke boli postavené až v 18. a 19. storočí. Môžeme predpokladať, že keď bol sakrálny objekt zničený alebo ho zbúrali a na jeho miesto postavili nový, patrocínium sa prenášalo na nový, pretože patrocínium sa nevzťahovalo len na objekt, ale na lokalitu.

Patrocíniá východnej cirkvi nielen v tomto okolí, ale i v rámci Slovenska, tvoria samostatnú skupinu, zachovali si konzervatívny ráz. Tak sa na Slovensku v svojej druhej a tretej vlne (17.–18. stor.) zjavilo patrocínium *Demeter* (Údol), *sv. Michal* (Veľký Lipník, Litmanová, Matysová, Sulín), patrocínium *Kozma a Damiána* (Jakubany, Malý Lipník), *sv. Paraskevy, Ochrany Presvätej Bohorodičky* – Pokrov, Čirč, Kremná, Šambroná, Stráňany. Patrocínium *Petra a Pavla* nahradilo staršie, napr.: v Jakubianoch Kozmu a Demiána.

Zvláštnym patrocíniom, spoločné obidvom kultúram je *sv. Michal,* udržiavajúce sa dlhšie pri živote vo východnej kultúre. V našej oblasti sa viaže k zvykom bačov a pastierov.

Drobné sakrálne stavby nie sú bezvýznamné objekty. Ako bolo už vyššie uvedené v texte, majú svoju historickú a architektonickú hodnotu. Poznatky o patrocíniách týchto objektov sú súčasťou ich dokumentácie v našom regióne, ktorá bola zrealizovaná ako podklad pre výstavu kópie do expozície ľudovej architektúry v Starej Ľubovni.

POUŽITÁ LITERATÚRA

1. *Schematizmus Spišskej diecézy,* 1992.
2. *Schematizmus gréckokatolíckeho Prešovského biskupstva,* 1994.
3. *Schematizmus slovenských katolíckych diecéz,* SSV Trnava 1978.
4. **Vondruška, Izidor:** *Životopisy svätých.* Praha 1930.
5. **Urszula Janicka Krzywoda:** *Patron – atrybút – symbol.* Poznaň 1993.
6. **Hudák, J.:** *Patrocínia na Slovensku.* Umenovedný ústav SAV. Bratislava 1984.
7. **Chalupecký, I.:** *K rekatolizácii na Spiši.* In: Verbum, roč. V, 1/1994, str. 21–26.
8. **Taronieg, F.:** *Kapliczki i krzyze przydrozne na Spisu.* „Lud", 11, 1905, str. 164–170.

PATROZINIEN DER KLEINEN GRIECHISCH- UND RÖMISCH-KATHOLISCHEN SAKRALEN OBJEKTE IM GEBIET VON STARÁ ĽUBOVŇA

Resümee

Die kleinen sakralen Objekte, Kreuze und Kapellen, verstreut an Wegen und Scheidewegen, auf Hügeln und in tiefen Wäldern, verleihen der Landschaft in der Umgebung von Stará Ľubovňa einen einmaligen Charakter. Sie bringen nicht nur eine Aussage über den Glauben unserer Vorfahren, hauptsächlich in der für die Aufrichtung solcher Objekte günstigen Zeit der Rekatholisierung, sondern sie sind auch von hohem historischen, architektonischen und künstlerischen Wert. Es gab bei allen Objekten einen Anlaß zur Errichtung. Die Patrozinien dieser kleinen Objekte stellen oft eine bedeutende historische Quelle dar, bieten wertvolle Auskünfte über die Anfänge der Ansiedlung, über die soziale Zusammensetzung und Berufsorientierung der Bewölkerung. In volkstümlichen Bräuchen, sowie im Schrifttum kommen die Schutzpatrone oft zur Erscheinung.

Die Kapellen im römisch-katholischen Milieu, namentlich in Stará Ľubovňa, Hniezdne und Podolinec zählen zu den ältesten und sind mit barocken Patrozinien versehen. Am meisten verbreitet waren der hl. Antobius, die hl. Anna, der hl. Joseph, das hl. Kreuz, die Dreieinigkeit und die Mariä Himmelfahrt. Im 18. Jahrhundert war in diesem Milieu das Patrozinium des hl. Johannes von Nepomuk am häufigsten. Er wurde als Schutzheilige in der Überschwemmungszeit verehrt, vor allem im Flußgebiet von Poprad. Im 18. Jahrhundert waren die Patrozinien der schmerzensreichen Maria und der Mariä Himmelfahrt ebenfalls gepflegt. Seltener erschienen die Patrozinien des hl. Johannes des Täufers und der hl. Barbara – Patronin der Sterbenden.

Die Kapellen des hl. Florianus vom Anfang des 19. Jahrhunderts erbauten die Menschen aus Dankbarkeit für die Rettung vor vernichtendem Feuer. In dem Patrozinien der neueren Zeit – Ende des 19. Jahrhunderts und Anfang des 20. Jahrhunderts – sind die hl. Maria von Lourdes, die Unbefleckte Empfängnis und dasGottesherz Jesu vertreten.

Im griechisch-katholischen Milieu nahmen unter den kleinen sakralen Objekten die Holzkreuze mit der auf einem Blechteil gemalten Figur des Jesus Christus eine dominante Stellung ein. Der Gekreuzigte bekommt keinen dramatischen Ausdruck, die Beine sind neben dem Körper geheftet. Die Kapellen aus Stein sind seltener und wurden erst im 19. Jahrhundert und zu Anfang des 20. Jahrhunderts gebaut. Zu ihren Patrozinien gehören die Himmelfahrt Christi, die Wandlung Christi, die Heilige Familie und das Allerheiligenfest. Die Ostreligion übernahm bereits in dieser Zeit die retardierten westlichen Patrozinien des hl. Michael Erzengel und des hl. Nikolaus, um dadurch die älteren zu ersetzen. Ein besonderes, für beide Kulturen gemeinsames Patrozinium repräsentiert der hl. Michael. In dieser Region ist er mit Gewohnheiten von Hirten und Schäfern verbunden.

THE PATRONS OF MINOR SACRAL BUILDINGS OF GREEK AND ROMAN CATHOLICS IN THE REGION OF STARÁ ĽUBOVŇA

Abstract

The minor sacral objects, crosses and little chapels scattered near the roads at crossroads, on hills and in dense forests form a specific character of the countryside in the neighbourhood of Stará Ľubovňa. They witness not only the beliefs of our ancestors which had been typical of the period of recatholization when they started to be be built, but also represent historical, architectural and artistic values. There was always a certain reason for the existence of each object. The patrons of minor objects often

represent an important historical source providing valuable information concerning the beginnings of the settlement, the social structure of the population and profession. The patron was frequently reflected in customs and folk literature.

The little chapels in Roman Catholic environment, especially in Stará Ľubovňa, Hniezdné and Podolínec, rank among the oldest and have the patrons of the Baroque period. The most frequent are St. Anthony, St. Ann, St. Joseph, St. Cross, St. Trinity and The Assumption of the Holy Virgin. In the 18th century St. John of Nepomuk was most popular. He was regarded as a patron in the time of floods, especially in the basin of the river Poprad. In the same century the most frequent patrons were The Holy Virgin of Sorrows and the Assumption of the Holy Virgin. St. John the Baptist and St. Barbara, a patron of good death, belong to less frequent. The little chapels of St. Florian going back to the beginning of the 19th century were built by the citizens as the expression of the gratitude for the rescue a destructive fire. The Patronage of the Holy Virgin of Lourdes, the Immaculate Conception and the Divine Heart of Jesus belong to the phenomena of modern times – to the end of the 19th and the beginning of the 20th century.

In the milieu of Greek-Catholics the minor sacral buildings were represented by wooden crosses with a painted body on the sheet of metal. The crucified has not a dramatic expression, his legs are fixed next to each other. The walled little chapels are not so frequent and to back to the 19th and the beginning of the 20th century. The patrons are represented by the Ascension of Lord, the Transformation of Lord, the Holy Family and All Saints. The Eastern Orthodox Church very early accepted the Western patrons instead of their old ones, e. g. St. Michael and St. Nicholas. A specific patron common for both cultures is St. Michael. In this region he has been associated with the customs of shepherds.

SVÄTCI VO VÝŠIVKÁCH CIRKEVNÝCH A OBRADOVÝCH TEXTÍLIÍ

Zora Mintalová, Slovenské národné múzeum – EM, Martin

Podklady pre štúdium problematiky zobrazenia svätcov vo výšivkách cirkevných a obradových textílií nachádzame v archívnych a ikonografických prameňoch, čiastočne v odbornej literatúre, najmä zahraničnej, v menšej miere priamo na základe zachovaných trojrozmerných predmetov.

Informácie o počiatkoch zobrazovania svätcov vo výšivkách pochádzajú predovšetkým z inventárnych listín – z inventárov chrámov a kláštorov, z vizitačných protokolov evanjelických cirkví, cechových, obecných a stoličných protokolov ale aj testamentov a pod. Zaujímavým zdrojom je zahraničná literatúra, najmä česká, ktorá mala už koncom 19. storočia spracované dejiny odevu v „zemích českých" od najstarších čias.[1] Zriedkavejšie sú prameňom poznania trojrozmerné, originálne predmety. Ak sa zachovali, jedná sa najmä o vzácne zdobené cirkevné paramenty, s presne vymedzenými funkciami. Z nich sú predovšetkým stredoveké kazuly, pluviály, dalmatiky, infuly a antipendiá cenným a vzácnym zdrojom informácií pre štúdium počiatkov zobrazenia svätcov vo výšivkách. Z mladších, novších predmetov, z ktorých je možné získať cenné poznatky k danej problematike, uvádzame torzá obradových textílií z prelomu 17. a 18. storočia, ako aj niektoré zachované obradové textílie z 18. a začiatku 19. storočia.

Stredoveké cirkevné paramenty bývali darmi a prejavmi úcty a vďaky zbožných a bohabojných magnátov, patricijov, neskôr aj zámožných mešťanov. K najhonosnejším a najvzácnejším patrili cirkevné paramenty darované panovníkmi, väčšina z nich sa uvádza v inventároch pokladov, v chrámoch jednotlivých krajín.[2] Ako z nich vyplýva, stredoveké cirkevné paramenty bývali zhotovené z drahocenných textílií, dovážaných zo zahraničia, zdobené náročnými výšivkami, s aplikáciami perál a drahokamov. Tieto znásobovali nielen ich umeleckú hodnotu, ale zároveň určovali aj ich mimoriadnu cenu.[3]

V stredoveku sa uplatňovala výšivka takmer výlučne pri výzdobe cirkevných paramentov. Zlatými a striebornými niťami vyšívané paramenty bývali vzácnymi a hodnotnými darmi, a tak sa ich vyhotoveniu venovali vo vznešenom prostredí. Omšové rúcha vyšívali dokonca uhorské kráľovné.[4] Okrem kláštorov, ktoré boli strediskami gotickej výšivky, sa na slovenskom území od 15. storočia stretávame aj s vyšívačmi hodvábom, zlatom a perlami v radoch mestských remeselníkov.[5]

Vyšívači na našom území preberali rôzne poznatky a umelecké impulzy zo západ-

ných krajín. Často čerpali z rakúskych kontaktov. Od 15. storočia pracovali najmä pod vplyvom juhonemeckých knižných miniatúr. Vo svojich výšivkách zobrazovali pašiové scény, hagiografické výjavy, príbehy zo života Krista a Márie, postavy patrónov i národných svätých.[6]

Tieto tvorili obľúbený námetový okruh nielen našich stredovekých sakrálnych výšiviek. Podobné motívy pri výzdobe cirkevných paramentov sa vyskytovali napr. aj v Čechách.

V inventári pokladu svätovítského z r. 1354 a r. 1384 sa uvádzali humerály s perlovou výzdobou, s vyobrazením Spasiteľa, Panny Márie, sv. Jána, sv. Kataríny, sv. Markéty.[7] V protokole chrámu svätovítského sa ukrývali štyri prúžky textílií, bohato vyšívané perlami, pričom na každej z nich sú vyobrazení traja svätci. Na jednom je napr. žehnajúci Spasiteľ a po stranách patróni zeme české sv. Václav a sv. Žigmund.[8]

Okrem humerálov s vyšívaným vyobrazením svätcov uchovával svätovítsky poklad tak, ako sa o tom dozvedáme z odbornej literatúry taktiež kazuly z XIV. storočia.[9] Z nich zaujali našu pozornosť najmä kazuly darované kráľovnou Blankou, biskupom Danielom a kazula darovaná Karlom IV. Na jednej z nich je vyobrazený sv. Václav, na druhej sv. Vojtech. Na kazule od arcibiskupa Jána je napr. vyobrazený Kristus na kríži, pod krížom arcibiskup Ján, na druhej strane obraz Panny Márie s Ježiškom a pod tým vyobrazenie sv. Kataríny.[10] Na ďalších kazulách zo XIV. storočia sa vyskytovalo vyobrazenie Najsvätejšej trojice Božej, pod ňou Vykupiteľ na kríži, pri jeho rozpažených rukách polovičné postavy sv. Petra a Pavla, pod krížom Matka Božia s Ježiškom a Abrahám obetujúci Izáka.[11] Na ďalšej kazule, ktorá sa uchovala a bola vystavená na Zemskej jubilejnej výstave v Prahe r. 1891 sa vyskytoval vyšívaný motív Vykupiteľa na kríži, pod ním z jednej strany stojaca Matka božia s dvoma ženami, z druhej strany sv. Ján Miláčik s Jozefom z Arimathie a Nikodémom. Pri rozpätých rukách bola výšivka sv. Petra a Pavla, pod krížom a nad krížom dvaja svätci.[12]

Vyšívané výzdoby stredovekých paramentov nemali pôvodne pevné ohraničenie. Ich výjavy boli komponované na spôsob nástenných malieb 14. storočia.[13] Postupne sa však výšivka začala rozčleňovať na základe zobrazených tém na jednotlivé polia. Tieto sa architektonicky orámovali.[14]

Práce vyšívačov profesionálov zo začiatku 15. storočia boli z hľadiska výšivkárskej techniky veľmi náročné. Vyšívači často používali rozštiepený steh. S ním docielili tieňovanie svojich výšiviek, čím vytvárali určitú maľbu ihlou. Ďalšou technikou, ktorú používali, bol príložný steh. Pri tomto spôsobe výšivky sa zlaté alebo strieborné vlákna položili na podkladovú látku, ku ktorej ju prichytávali drobnými stehmi inofarebnej priadze.[15]

Stredoveké nákladné a neohybné omšové rúcha kňazov mávali pomerne krátku životnosť. Preto sa mnohé vzácne ozdoby, väčšinou s náboženskými motívmi, s vyšívanými vyobrazeniami svätých prešívali zo starých rúch na nové. Jednou z takýchto najstarších zachovaných výšiviek z územia Slovenska je kríž z obdobia okolo r. 1400.[16] Kríž s výšivkami bol prešitý zo stredovekej kazuly na obradovú plachtu rokytovského kostola, odkiaľ sa dostal do zbierok Šarišského múzea v Bardejove. Ústredný motív výšivky tvorí Ukrižovaný Ježiš Kristus s Máriou a Jánom. Priradené sú ďalšie scény, zobrazujúce Krista pred Pilátom, Nesenie kríža i Bičovanie.[17] Jednotlivé výjavy, splývajúce do ucelenej kompozície, predstavujú najstaršiu známu skupinu výšiviek. Pred-

pokladáme, že výšivka s vyobrazeniami svätých s pomerne zachovalou farebnosťou, patrí k najstarším výšivkám tohto druhu, ktoré sa na území Slovenska nachádzajú. Je zároveň zaujímavým materiálom aj pre štúdium odevu na našom území.

Od polovice 15. storočia bola pre naše cirkevné paramenty charakteristická plasticky modelovaná výzdoba. Ako uvádza P. Socháň *plochý obraz neuspokojoval umelcov XV. storočia, preto začali svoje textilné obrazy podkladať, prišívať, obšívať, krumpovať tak, aby na ornáte vystupovali plastiky.*[18)] Ako sa dozvedáme z českej literatúry, termín krumpovať, v podobe *grumpovaní* sa spomína v rukopise kapitolnej hnihovny svätovítskej už v XIV. storočí, pri výzdobe humerálov.[19)]

Pri plasticky modelovanej výzdobe bývali niektoré detaily, napríklad časti tiel svätcov vystrihnuté z hodvábu a vystužené kartónom alebo drevom.[20)] Avšak od 16. storočia začali byť figurálne, reliéfne vyobrazenia postupne vytláčané. Rôzne prehnané efekty, priveľmi tvarované postavy a ich rámovanie spôsobili, že reliéfne práce strácali charakter výšivky. Z toho dôvodu sa začala znovu používať viac-menej plochá ornamentika.[21)]

Z polovice 15. storočia pochádza napr. vyšívaný dekór vidlicovitého kríža s dominujúcou postavou Krista. Pripomína výsek nástennej maľby. Pochádza z kazuly košického Dómu. Pôvodne sa kazula, na ktorej bol kríž umiestnený, nachádzala v bardejovskom františkánskom kláštore.[22)] Na dorzálnom kríži sú vyšité kompozície zo života Márie. V krížení ramien je zachytený výjav jej smrti, pod tým sú scény Klaňania troch kráľov a Vraždenia neviniatok.

V zbierkach Východoslovenského múzea v Košiciach sa nachádzajú kazuly, ktoré boli pôvodne depozitom Dómu sv. Alžbety. Na jednej z nich je gotický dorzálny kríž z 2. polovice 15. storočia. V strede kompozície je situovaná stojaca Immaculata, pod ňou sv. Alžbeta. V ramenách kríža sú vyšité postavy sv. Barbory na jednej a sv. Kataríny na druhej strane.[23)]

V zbierkach toho istého múzea sa nachádza aj dorzálny pás z 2. polovice 15. storočia, ktorý je rozdelený na tri samostatné polia. Pozadie výšivky prekrývajú zlaté a strieborné vlákna, v popredí sú reliéfne modelované postavy Ecce homo, sv. Petra a Madony.[24)]

Kazulu, nachádzajúcu sa v Múzeu v Levoči, zdobí dorzálny kríž z 2. polovice 15. storočia, s výjavmi zo života sv. Kataríny. Výšivka je zhotovená príložným stehom zo zlatých a strieborných nití.

Na ďalšej kazule zo zbierok toho istého múzea sa nachádzajú výšivky, ktorých námety boli čerpané z pašiového cyklu. Znázorňujú scény Krista na Olivovej hore, Ukrižovanie a Snímanie z kríža. Aj táto kazula pochádza z 2. polovice 15. storočia.[25)]

Na kazule zo zeleno, žlto, bielo pásikového talianskeho hodvábu z konca 15. storočia, ktorá sa nachádza v zbierkach Vlastivedného múzea v Banskej Bystrici, sa nachádza dorzálny kríž, v ktorom sú do baldachýnov rozmiestnení svätci aj svätice. Pektorálny kríž zdobí postava sv. Barbory. Výšivky pochádzajú z 15. a zo začiatku 16. storočia.[26)]

Ako uvádza E. Toranová, začiatkom 16. storočia, vplyvom myšlienkového sveta humanizmu, sa uzatvára jedna z významných kapitol našej stredovekej umeleckej aktivity – vyšívanie honosných cirkevných paramentov.[27)] Silná tradícia renesančnej výšivky, ako aj skutočnosť, že v období reformácie zanikla pôvodná výroba paramentov, s vyšívanými vyobrazeniami svätcov spôsobili, že sa aj na omšových rúchach

17. storočia uplatnili profánne vzory. Z toho dôvodu sa náboženské motívy v prácach našich vyšívačov-profesionálov nevyskytovali ani vtedy, keď pracovali na výzdobe sakrálnych textílií.[28)]

Na omšových rúchach rímsko-katolického kňazstva z tohto obdobia sa vyskytovala vyšívaná výzdoba v zlate, striebre aj v pestrofarebnom hodvábe, s motívmi granátových jabĺk, tulipánov, palmetových listov a pod. V evanjelických cirkvách sa ešte aj po reformácii používali ornáty s vyobrazeniami svätých, nakoľko hlavným bolo čisté evanjelické učenie, kresťanský život a pravá viera Krista – ostatné, vrátane omšových rúch bolo považované za vedľajšie.[29)] Z toho dôvodu sa odstraňovanie katolíckych paramentov v evanjelických cirkvách na Slovensku uskutočňovalo pomaly, v niektorých kostoloch skoršie, v iných neskôr. Preto sa vo viacerých vizitačných protokoloch evanjelických cirkví ešte koncom 16. stor. resp. na začiatku 17. storočia spomínajú napr. ornáty, na ktorých boli výšivky svätcov.

Na vizitačnom protokole z Trenčína z r. 1629 sa uvádza niekoľko takýchto ornátov.[30)] Na prvom ornáte, resp. dalmatike z bieleho damašku, sa na golieri nachádzala výšivka s vyobrazením Salvatora a Márie; štvrtý ornát mal na kríži päť Márií. Na piatom ornáte alebo dalmatike boli na golieri *krumpované* tri Márie. Výzdobu siedmeho ornátu vytváralo päť Apoštolov.

Vyšívané cirkevné textílie zhotovené jednoduchšími technikami neboli prácou vyšívačov-profesionálov, ale vznikali ako ručná práca žien v domácnostiach, alebo v kláštoroch. Na domácom materiále – plátenku vyšívali šľachtičné aj mešťanky. Medzi ich prácami boli rôzne prestieradlá, či už na oltár, na stôl Pána, na kazateľnice, prípadne obrúsky, ručníky alebo prikrývky na kalichy. Pri rôznych príležitostiach ich potom darovali kostolom a chrámom. Na vyšívanie používali hodváby, ktoré sa zväčša dovážali zo zahraničia.[31)]

Vo viacerých, chudobnejších evanjelických alebo reformovaných slovenských kostoloch sa zachovali najstaršie obradové textílie zo 16. a 17. storočia. Zapríčinili to najmä finančné dôvody, ktoré nedovoľovali častejšie vymieňanie starých, nezriedka aj poškodených textílií za nové. Práva vďaka tomu sa zachovali z tohto obdobia prikrývky na kalichy, rôzne cirkevne prikrývadlá, antipendiá. Zdobili ich výšivky farebnými hodvábnymi niťami, ale taktiež výšivky zlatým alebo strieborným škóifom.

Vo vizitačných protokoloch evanjelických cirkví dolno-trenčianskeho kontubernia, tak ako ich uvádza P. Sochåň, sa spomínajú viaceré cirkevné textílie.[32)] Z roku 1629 sa uvádza antipendium z Beluše, ktoré malo v strede výzdobu Agnum Dei a štyroch Evanjelistov. Vo vizitačnom protokole z Veľkých Bierovlec z r. 1629 sa uvádza antipendium s vyobrazením Panny Márie s dieťatkom a dvoma Anjelmi – a tiež prestieradlo na kanceľ, s výšivkou sv. Kataríny. Vizitačný protokol z Kochanaviec z r. 1647 spomína ručník s dvoma Apoštolmi a vizitačný protokol z Košece z r. 1706 uvádza antipendium s 12 striebornými Apoštolmi a s Krucifixom.[33)] Na antipendiu z Jasenice, ako spomína vizitačný protokol z r. 1628, sa vyskytovala *figúra obetovania Izáka.*

Ako sme už vyššie uviedli, výzdobu na antipendiách, prestieradlách a zastieradlách 17. storočia tak, ako ich uvádza P. Sochåň, vytvárali nasledovné motívy s vyobrazeniami svätých, resp. s náboženskou tématikou: kríže a krucifixy, Panna Mária s dieťatkom, sv. Ján, sv. Katarína, Traja králi, Baránok Boží, Obetovanie Izáka skrze Abraháma.

Výšivky s náboženskými motívmi, s vyobrazeniami svätých sa vyskytovali aj na obradových plachtách. Z nich patria medzi najstaršie vložky na vyšívanej sieti, vyhotovené škófiom a pestrofarebnými hodvábnymi niťami. Prvý známy údaj o vyšívanej sieti je podchytený v súpise výbavy K. Károlyiovej z r. 1595.[34] Okrem iných, sa na jednej z plachát objavila výšivka, znázorňujúca obetovanie Izáka. Motívy týchto výšiviek čerpali z nemeckých a talianskych predlôh. Najobľúbenejšie boli príbuzné predlohám zo vzorkových kníh Siebmachera, Vavassoreho a Guentela.[35] Medzi obľúbené motívy patrilo zobrazenie obetujúceho Izáka, Zvestovanie, Adam a Eva, sv. Katarína, anjel.[36]

Pri technike výšiviek na vyšívanej sieti sa predlohy mechanicky prenášali na podkladový materiál a preto tieto výšivky postrádali domáce črty. V zbierkach múzeí na Slovensku sa nachádza niekoľko vyšívaných sietí s motívmi svätých. Tak napr. v zbierke odevu a textilu Slovenského národného múzea v Martine sa vyskytujú vyšívané siete s motívmi Obetovania Izáka, z ktorých najstaršie pochádzajú zo 17. storočia. Na niektorých z nich je umiestnený zrkadlový nápis Abrahám a Izák, ako aj postavy obidvoch. Z rozhrania 17. a 18. storočia pochádza ďalšia vyšívaná sieť s tým istým motívom, podobne ako vložka z antipendia zo 17. storočia, na ktorej je taktiež motív Obetovania Izáka. Motív anjela je zase vyšitý na sieti z vložky antipendia z 18. storočia, ktorá pochádza pravdepodobne z Gemera.

Záujem o vyšívanú sieť ustúpil do pozadia približne od polovice 17. storočia a nahradila ju technika prelamovanej siete, popri ktorej ešte určitú dobu doznievala aj výšivka na vyšívanej sieti. V technike prelamovanej siete sa nám však nepodarilo zatiaľ zistiť výzdobu s motívmi svätcov.

Na väzbu štruktúry plátna sa viaže krížiková výšivka, ktorá umožňuje prenášanie vzoru podľa predlohy, ale zároveň vytvára priestor aj na určitú variáciu prevzatého dekóru. V zbierkach Slovenského národného múzea v Martine sa napr. nachádza fragment výšivky v technike počítanej nite, s figurálnou kompozíciou sv. Kataríny, ktorá je vyšívaná vrkočikovými a križikovými stehmi. Fragment pochádzajúci z rozhrania 16. a 17. storočia nie je ukážkou práce profesionálneho vyšívača. Posúva výšivku do domáceho prostredia, v ktorom určitú dobu mohli tieto motívy pretrvávať.

V tomto období sa aj v dielňach majstrov-vyšívačov vyskytovali zriedkavejšie. Pravdepodobnú súvislosť môžeme hľadať aj v obľúbenosti iných motívov, ktoré pod vplyvom rôznych slohov ovplyvňovali objednávky na sakrálne výšivky. Vo všeobecnosti však možno konštatovať, že zobrazenie svätcov vo výšivkách okázalých cirkevných paramentov zaniklo spolu s nimi začiatkom 16. storočia.

Neskôr sa tieto výšivky objavujú skôr na antipendiách, prípadne menších prikrývkach na kalichy a pod. Na antipendiu,zo zeleného hodvábu ktoré sa pôvodne nachádzalo v ev. a. v. kostole v Kremnici, sú technikou maľby ihlou vyobrazení štyria evanjelisti. Antipendium je signované: fecit Johannes Grosman 1736, ktorý ako uvádza E. Toranová, sa spomína ako Tuchmachermaister v súvislosti so získaním meštianskeho práva v Kremnici 26. januára, 15. marca a 12. októbra 1275.[37] Antipendium sa nachádza v zbierkach Slovenského národného múzea v Martine.

Na zbierkach ľudového odevu, presnejšie textilu tohto múzea je možné určitým spôsobom dokumentovať zobrazenie náboženskej tématiky aj v 19. a začiatkom 20. storočia. Po sociálnom a hospodárskom uvoľnení roľníkov v polovici 19. storočia, sa výšivka presunula do vidieckeho prostredia a v priebehu 19. storočia nastal jej nebý-

valý rozkvet. Svoj odraz našla táto situácia aj vo výzdobe sakrálnych textílií, najmä antipendií, ktoré v tomto prostredí vznikli. Rôznymi technikami, rôznymi priadzami a vzhľadom k vývoju farebnosti aj rôznymi farbami sa na týchto textíliách vyšívali náboženské motívy, z ktorých prevládal anjel, anjel s fakľou, v menšej miere štylizovaný pelikán. Veľmi obľúbeným motívom bol aj naďalej Baránok Boží, vyšívaný na rôznych druhoch základného materiálu rôznymi technikami. K nemu sa pridružovali motívy drakov, heraldické znaky dvojhlavého orla. Na niekoľkých kútniciach a antipendiách sa vyskytovali motívy Obetovania Izáka. S vyobrazením svätých vo výšivkách konca 19. a začiatku 20. storočia sme sa v zbierkach Slovenského národného múzea v Martine nestretli.

POZNÁMKY

1) **Zíbrt, Č.:** *Dějiny kroje v zemích českých I,* Praha, 1882.
Winter, Z.: *Dějiny kroje v zemích českých II,* Praha, 1893.
2) Napr. *Inventár pokladu chrámu svätovítskeho.*
3) **Toranová, E.:** *Výšivky minulých storočí.* Bratislava, 1984, s. 63.
4) **Toranová, E.:** tamtiež, s. 62.
5) **Toranová, E.:** tamtiež, s. 63.
6) **Toranová, E.:** tamtiež, s. 64.
7) **Zíbrt, Č.:** *Dejiny kroje v zemích českých I.* Praha, 1982, s. 397.
8) **Zíbrt, Č.:** tamtiež, s. 398.
9) **Zíbrt, Č.:** tamtiež, s. 404.
10) **Zíbrt, Č.:** tamtiež, s. 405.
11) **Zíbrt, Č.:** tamtiež, s. 406.
12) **Zíbrt, Č.:** tamtiež, s. 406.
13) **Toranová, E.:** tamtiež, s. 64.
14) **Toranová, E.:** tamtiež, s. 64.
15) **Toranová, E.:** tamtiež, s. 64.
16) **Toranová, E.:** tamtiež, s. 65.
17) **Toranová, E.:** tamtiež, s. 65.
18) **Socháň, P.:** *Staré kostolné rúcha v cirkvách evanjelických horno-trenčianskeho (žilinskeho) kontubernia.* Slovenské pohľady, 27, 1907, s. 521.
19) **Zíbrt, Č.:** tamtiež, s. 397.
20) **Toranová, E.:** tamtiež, s. 64.
21) **Socháň, P.:** tamtiež, s. 521.
22) **Toranová, E.:** tamtiež, s. 65.
23) **Toranová, E.:** tamtiež, s. 65, 10.
24) **Toranová, E.:** tamtiež, s. 65.
25) **Toranová, E.:** tamtiež, s. 66.
26) **Toranová, E.:** tamtiež, s. 66.
27) **Toranová, E.:** tamtiež, s. 67.
28) **Toranová, E.:** tamtiež, s. 71.
29) **Socháň, P.:** tamtiež, s. 56.
30) **Socháň, P.:** tamtiež, s. 55.
31) Hodváb vo farbe klinčekov z Holandska, zelený a čierny z Turecka, odkial bolo aj zlaté a strieborné škófium na vyšívanie. Ružový a tmavočervený hodváb sa dovážal z Viedne, červený z Neapola.
32) **Socháň, P.:** tamtiež, s. 53–56.
33) **Socháň, P.:** tamtiež, s. 54., 56.
34) **Toranová, E.:** tamtiež, s. 77.
35) **Toranová, E.:** tamtiež, s. 77.
36) **Toranová, E.:** tamtiež, s. 78.
37) **Toranová, E.:** tamtiež, s. 141.

DIE HEILIGEN AUF DEN GESTICKTEN KIRCHLICHEN UND LITHURGISCHEN TEXTILIEN

Resümee

Die ältesten aus der Slowakei stammenden Stickereien mit Motiven der Heiligen waren auf den kostbaren mittelalterlichen Paramenten appliziert, deren Aufgabe im kirchlichen Bereich genau bestimt war. Sie stellten Passionsszenen, hagiographische Erscheinungen, Geschichten aus dem Leben Christi und Mariä, Gestalten von Patronen und Volksheiligen dar. Aus Sicht der Sticktechnik waren die Arbeiten höchst anspruchsvoll und deshalb wurden sie von professionellen Meistern gefertigt. Seit Mitte des 15. Jahrhunderts war für die Stickarbeiten mit Motiven der Heiligen eine plastisch modellierte Ausschmückung typisch. Manche mit zuviel Plastik geformte Figuren und Effekte verloren den Charakter einer Stickerei, und deshalb wurde seit dem 16. Jahrhundert mit flacher Ornamentik begonnen.

Zu Anfang des 16. Jahrhunderts wurde eines der bedeutenden Kapitel unserer künstlerischen Aktivität im Mittelalter – Besticken von prunkvollen kirchlichen Paramenten – unter dem Einfluß der Ideen vom Humanismus abgeschlossen. Die Heiligenfiguren in profesionell gefertigten Stickereien kamen nur noch selten vor. Ende des 16. und Anfang des 17. Jahrhunderts wurden derartige Stickereien bloß auf ursprünglich katholischen Paramenten in evangelischen Kirchen verwendet, von wo sie jedoch allmählich beseitigt wurden.

Die Antipendien und kirchliche Tücher wurden im 17. Jahrhundert von Frauen adeliger und bürgerlicher Abstammung bestickt, vom 18. Jahrhundert an auch Frauen aus dem Lande. Die Stickereien mit religiösen Motiven, darunter die Darstellung der hl. Katharina, die Opferung von Isak, waren auch auf zeremoniellen Textilien anwesend. Neben den Motiven von Engeln, Lamm Gottes, seltener stilisiertem Pelikan überlebten die gestickten Bearbeitungen mit dem Motiv Opferung Isak durch Abraham auch noch in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts im Volksmilieu. Auf den lithurgischen Textilien vom Anfang des 20. Jahrhunderts sind keine Stickereien mit Motiven der Heiligen festgestellt worden.

THE SAINTS ON THE EMBROIDERIES OF CHURCH AND CEREMONIAL TEXTILE MATERIALS

Abstract

The oldest embroideries with the motifs of saints from the territory of Slovakia could be found on valuable medieval Church paraments which have strictly defined functions. They depicted the Passions, hagiographical scenes, episodes from the lives of Christ and the Holy Virgin, patrons and national saints. From the point of view of the embroidery technique they were elaborate and therefore were made by real masters and professionals. Since the half of the 15th century the embroideries with the saints have been characterized by plasticity of decorations. Many of the too expressively shaped figures and effects were losing the character of embroidery and that, is why the flat ornaments have begun to be useds again.

At the beginning of the 16th century under the infuence of the thoughts of Humanism one of the most important periods of our medieval artistic creativity finished – the embroideries of luxurious Church paraments. The embroideries of saints in the works of professional embroiderers were very rare. Towards the end of the 16th and at the beginning of the 17th century these embroideries were used only on original Catholic paraments in Protestant churches where they were being gradually removed.

The decoration of antependia and sacral sheets of the 17th century were made by the women from the milieu of the nobility and the townspeople; since the 18th century it has also been made by those from the country. The embroidery with religious motifs including the depiction of St. Catherine and the Sacrifice of Isaac also appeared on ceremonial materials. Besides the motifs of angels of the Agnus Dei and of the rarer conventionalized pelican, the embroideries with the motifs of the Sacrifice of Isaac through Abraham were preserved in the popular milieu even in the second half of the 19th century. The embroideries of the saints could not be found on ceremonial materials going back to the beginning of the 20th century.

SVĚTCI JAKO NÁMĚT PRO VÝZDOBU PŘEDMĚTŮ LIDOVÉ KULTURY

Miloslava Hošková, Vlastivědné muzeum, Olomouc

Lidová kultura v sobě zahrnuje celou řadu uměleckých projevů, mezi které bezesporu patří lidové výtvarné umění ve svých různých projevech. Úzké spojení předmětů lidového výtvarného umění se životem znamenalo vymezení určitého místa nebo způsobu užití v běžné denní praxi. Jisté části těchto artefaktů však byla vyhrazena místa sloužící ke kultovním, obřadním účelům a nemalé množství těchto předmětů bylo způsobu využití předurčeno obsahem svého ztvárnění nebo svojí výzdobou. Do této skupiny lze zahrnout předměty s náboženskou tématikou, z jejichž mnohoobsahovosti nás v tomto příspěvku zajímají předměty s tématikou svatých. Můžeme se oprávněně domnívat, že mnohé z nich plnily kultovní funkce, měly svůj obřadový, zvykový a znakový význam, přičemž zcela samozřejmě byly dokladem tvořivé umělecké síly a vkusu lidí v minulosti.

V tomto příspěvku se nechci zabývat tvaroslovím, ani kompozicí, barevností nebo detaily těchto jednotlivých uměleckých předmětů, zaměřuji se spíše na rozbor, kteří svatí byli u lidových vrstev v oblibě, jakým způsobem byli zobrazovány a především se pokusím o strukturální rozbor četnosti jednotlivých světců, jejich zpodobení, popřípadě se pokusím zamyslet se nad důvody, proč tito a ne jiní světci byli na předmětech lidové tvorby zobrazováni.

Malby a grafiky, s plastikami znázorňujícími Pannu Marii, Ježíše Krista a jiné svaté, vycházejí z okruhu světců a jejich podoby doporučované římskokatolickou církví, svůj vliv na představivost lidí o světcích sehrávala i poutní místa. S podobami svatých se lidoví tvůrci setkávali v kostelích a jiných nábožensky propagovaných místech jako např. poutních místech, v různých klášterních dílnách apod., viděli je na grafických tiscích atd. Z velkého počtu svatých si lidé zcela samozřejmě vybírali takové, kteří měli pro jejich život prvořadý význam, vybírali si svaté požívající proslulosti ochránců proti různým živelným událostem, kteří prospívali při různých životních situacích, ale především si vybírali takové, kteří plnili úlohu osobních patronů – ochránců. Tyto postuláty nabyly platnosti v době baroka, jehož zbožnost byla zaměřena nejen na oslavu Matky Boží včetně panenské Marie, výrazným znakem barokní zbožnosti byla i úcta ke sv. Kříži (odtud zpodobení Kalvárií a Kristů na kříži) a úcta k Nejsvětější Trojici. Značný byl v tehdejší době i ohlas lokálních světců – zemských patronů a světců účelově orientovaných. Z tohoto období pochází úcta a zpodobování např. sv. Floriána jako patrona proti ohni, sv. Rozálie – ochránkyně proti morové

nemoci, sv. Apolonie – ochránkyně proti nemocem a bolesti zubů, sv. Barbory jako patronky horníků a dělostřelců, i když právě tato světice byla velmi často zobrazována jako osobní patronka, sv. Jana Nepomucký střežil vodní toky již před svojí kanonizací v r. 1722.[1] Je možno říci, že tato ochranná zasvěcení jednotlivých světců byla alespoň částečně převzata z jejich životopisů, ve kterých se různé nástroje jejich umučení, popřípadě způsob smrti často staly předmětem jejich ochranného zasvěcení.

V hierarchii křesťanských ochránců však dominantní postavení patřilo Panně Marii a Ježíšovi. Zkoumáme-li způsoby jejich znázorňování shledáme, že v něm vládla značná pestrost a různorodost. Panna Maria byla zobrazována v mnoha podobách, od panenské Marie, přes různé typy Madon, bolestných matek, Piet, často byla zobrazována jako dítě se svatou Annou a Ježíškem (typ sv. Anna Samatřetí). Stejně tak zpodobování Krista nacházelo celou řadu různých forem: Ježíšek v jeslích, s Pannou Marií, Ježíš jako dospělý muž s planoucím srdcem, bičovaný Ježíš, trpící Kristus, Ukřižovaný, až po Krista v hrobě. Jednotliví světci již neposkytovali takovou škálu výběru zobrazení, které se omezovalo pouze na zpodobení celé postavy, polopostavy nebo jen poprsí. Z tohoto ustáleného schématu se vymykají tzv. vyprávěcí cykly z legend o sv. Jenovéfě, v nichž nacházíme nejméně tři varianty znázorňované legendy nebo mnohopostavové obrazy s námětem svatby Panny Marie. Každý z tvůrců však do ztvárnění obrazu daného světce vkládal svoje pocity, prožitky i představy, takže ve škále různých podob nacházíme specifické prvky vlastní tomu kterému autorovi, i když všichni pracovali podle jednoho ustáleného vzoru.

Kromě Panny Marie a Ježíše Krista nacházíme na předmětech lidové tvorby řadu světců užitých jako součást výzdobného motivu. Jedná se o zobrazení svatých např. na dřevěných výrobcích malovaných nebo řezbovaných (skříních, truhlicích, rohových skříňkách, betlémy apod.), keramice (na džbánech, hrncích, talířích, kropenkách), na skle (zejména podmalbách na skle) a textiliích (převážně obřadních, ponejvíce oltářních plachtách s Pannou Marií a Ježíšem).

Z jednotlivých uvedených druhů vystupují do popředí zejména podmalby na skle, při jejichž výzdobě bylo užíváno kromě Panny Marie v různých formách, Ježíše, tématiky Ukřižování a andělů, více než 26 jednotlivých světců a světic. Zajímavý je výčet těchto světců sestavený podle četnosti jejich zobrazování. Nacházíme mezi nimi Jana Křtitele, Annu, Jana Nepomuckého, Jenovéfu, Barboru, Kateřinu, Tři krále, Dorotu, Josefa pěstouna, apoštola Petra, Martina, Jiřího (oba vždy na koních), Isidora rolníka, sv. Trojici, Filomenu, Antonína Paduánského, Máří Magdalenu, Vendelína a Leonarda jako ochránce dobytka, Apolónii, Rosalii, Rocha, Kláru, Mikuláše, Cyrila a Metoděje, Františka Xav. a Valentina biskupa.[2] Tento výčet zřejmě není úplný, představuje však nejtypičtější a nejoblíbenější světce uctívané v lidovém prostředí.

Pokud se jedná o zobrazování světců na keramice, to bylo více závislé na schopnosti malíře vystihnout světcovu charakteristiku. V této skupině je počet užívaných zpodobení světců značně zredukován. Podoby svatých se objevují zejména na koutních hrncích, džbánech, talířích, mísách, kropenkách apod. a v převážné většině se jedná o schematické postavy poutních Madon (např. Panna Maria Zellská, Štípská, Křtinská, Vranovská), různé typy Piet, Pannu Marii Pomocnou, Bolestnou apod., vyskytuje se i Ježíš na kříži, sv. Josef, sv. Antonín Paduánský, sv. Cyril a Metoděj (zejména na vyškovské keramice), na kropenkách pak i postavy sv. Jana Nepomuckého a Veroniky s rouškou.

Na dřevěných předmětech, malovaných nebo vyřezávaných, nacházíme už daleko menší počet zobrazovaných svatých. Opět se zde objevují oblíbené postavy Panny Marie a Ježíše v různých podobách a formách, ať už v plastice nebo v malbě na skříních, truhlách atd. a jen zřídka se objevují jiní světci, např. sv. Anna nebo Klanění tří králů.[3)]

Z uvedeného rozboru vyplývá, že největší počet světců byl využíván při tvorbě podmaleb na skle. Je to mimo jiné dáno i skutečností, že tyto obrázky umožňovaly svým materiálem a způsobem výroby snadnější možnost ztvárnění dané tématiky, určující ale byla skutečnost, že zobrazovaly patrony a ochránce lidského a veřejného života, kterým lidé věřili a které prosili o ochranu a přímluvu.

Pokud si všímáme jednotlivých typů zobrazení, docházíme k poznatku, že jsou rozdílné podle materiálu, na kterém byly použity. Podmalby na skle a malba obecně, dovolovaly nejvyšší míru charakterizování světců podle církevní symboliky. Podle předloh, které byly při tvorbě podmaleb využívány, bylo možné zobrazit i drobné, ale při tom důležité detaily, jako atributy světců, např. pohár a věž u sv. Barbory, znázorňované jako šlechtična s obličejem císařovny Marie Terezie, meč a kolo u sv. Kateřiny, kohout u sv. Petra atd. Právě u tohoto druhu zpodobování světců na předmětech lidové tvorby je nejvíce patrný vliv vysokého umění, kdy docházelo k vzájemnému ovlivňování kultur různých vrstev. V zobrazování svatých na předmětech lidové tvorby nacházíme celé postavy nebo polopostavy, vždy v charakteristickém postoji a výrazu včetně určujícího atributu (typickým příkladem je sv. Jan Nepomucký, sv. Martin s pláštěm a žebrákem, sv. Jiří zabíjející kopím draka apod.).

Dobou rozkvětu zobrazování světců a světic na předmětech lidové tvorby byl konec 18., ale zejména první polovina 19. století. U podmaleb na skle a částečně u výrobků ze dřeva, u keramiky, zejména vyškovské, se zpodobování světců vyskytovalo i po polovině 19. století, zejména v zobrazování sv. Cyrila a Metoděje po roce 1863. Konec 19. století znamenal konec lidového zobrazování světců na předmětech lidové tvorby, neboť ty začaly být nahrazovány výrobky vznikajícími v řemeslných a továrních dílnách a výzdoba na nich nabyla zcela jiného charakteru. Obrázky na skle (podmalby) byly nahrazeny kamenotisky, jejichž tématika vycházela z využívání motivů a vzorů řemeslných a uměleckých církevních dílen, např. dílny pelhřimovské (tzv. pelhřimovská chrámová škola proslulá díly nazarénského stylu v malbě). V této době již byl oslaben i lidový kult uctívání osobních patronů, ochránců při nemocech a různých nebezpečích a téměř vymizela potřeba užívání předmětů s podobami svatých obecně. Ty se postupně stávaly přebytečnými, některé z nich se dostaly do muzejních sbírek a dnes nám umožňují poznávat duchovní život našich předků i podle předmětů hmotné kultury.

POZNÁMKY

1) **Čornejová, Ivana:** *Tovaryšstvo Ježíšovo. Jezuité v Čechách.* Praha 1995, str. 189.
2) Srovnej sbírky muzeí Olomouc, Šumperk, Zábřeh, Mohelnice, Loštice, Jeseník a Javorník.
3) Např. skříň ze sbírek Vlastivědného muzea v Olomouci s tématikou narození Páně.

DIE HEILIGEN ALS ZIERMOTIV BEI GEGENSTÄNDEN DER VOLKSKULTUR

Resümee

In der Hierarchie der christlichen Schutzpatrone nehmen Jungfrau Maria und Jesus Christus den höchsten Rang ein. Diese Gestalten wurden auf eine abwechslungsreiche und vielfältige Weise dargestellt. Außer ihnen wurden die volkstümlichen Gegenstände auch mit anderen Heiligen dekorativ ausgestaltet. Es handelt sich um Abbildungen von Heiligen, z. B. bei bemalten oder geschnitzten Holzerzeugnissen (Schränken Truhen, Eckschränken, Weihnachtskrippen u. a.), in der Keramik (an Krügen, Töpfen, Tellern, Weihwasserbecken), auf Glas (hauptsächlich Unterbemalungen auf Glas) und auf Textilien (vorwiegend den zeremoniellen). Von den Heiligen kommen am häufigsten folgende vor: Johannes der Täufer, Anna, Johannes von Nepomuk, Jenovéfa, Barbara, Katharina, Dreikönige, Dorothea, Joseph-Nährwater Jesus, Apostel Peter, Martin, Georg, Isidorus-Bauer, Dreieinigkeit, Filomena, Antonius von Padua, Maria Magdalena, Vendelín und Leonardus als Schutzpatrone von Vieh, Apollonia, Rosalia, Rochus, Klara, Nikolaus, Kyrill und Method, Franziskus von Xaver und Valentinus. Die Heiligen sind vor allem an Nischentöpfen, Krügen, Tellern, Schüsseln, Weihwasserbecken abgebildet. Bei Holzgegenständen sind sie am häufigsten in Form von Truhen- und Schränke-Bemalungen oder von selbständigen Plastiken erfindlich. Die größte Zahl von Heiligen wurde in der Glasmalerei dargestellt.

THE SAINTS AS A SUBJECT MATTER OF THE DECORATION OF THE OBJECTS OF POPULAR CULTURE

Abstract

In the hierarchy of Christian Patrons the dominant position was held by the Holy Virgin and Christ. In the method of their depiction there was a certain diversity and heterogeneity. On the objects of popular culture we can also find a lot of saints used as a decorative motif. There are depictions of the saints on wooden painted or carved objects (cupboards, chests, corner cupboards, pictures of the Nativity etc.), on ceramics (jugs, pots, plates, holy-water fonts), on glass (glass prime) and on textile material (ceremonial, above all). The saints are often represented by St. John the Baptist. St. Ann, St. John of Nepomuk, St. Jenovefa, St. Barbara, St. Catherine, Three Wise Men from the East, St. Dorothy, St. Joseph the Foster-father. St. Peter the Apostle, St. Martin, St. George, St. Isidor the Farmer, St. Trinity, St. Philomena, St. Anthony of Padova, St. Magdalene, St. Wendell and St. Leonard as patrons of the cattle, St. Apollonia, St. Rosalie, St. Roch, St. Clara, St. Nicholas, St. Cyrille and St. Methodius, St. Francis Xavier and St. Valentine. The shapes of the saints appear especially on childbed pots, jugs, plates, dishes and holy-water fonts. On wooden objects there are frequent paintings on chests, cupboards or on separate sculptures. The greatest numbers of saints can be found as paintings on glass.

NEJČASTĚJŠÍ ZOBRAZOVÁNÍ SVATÝCH V EXTERIÉRU OBCÍ
(z výzkumu v okrese Uherské Hradiště)[1]

Ludmila Tarcalová, Slovácké muzeum, Uherské Hradiště

Uctívání světic a světců vedlo obyvatele měst a vesnic k jejich zobrazování. Naší snahou bylo zjistit frekventovanost zobrazování jednotlivých svatých v okrese Uherské Hradiště, zmapovat místa, kde se nacházejí, postihnout jejich další funkci v životě obce. Všímali jsme si jen soch a obrázků, kapličkám a božím mukám jsme se věnovali jen v případě, že měly konkrétní zobrazení světce či světice a byly úzce spojeny s náboženskými slavnostmi a životem v obci.[2]

V obcích okresu se nejčastěji objevuje postava **sv. Jana Nepomuckého,** a to ve více než polovině zkoumaných obcích (39), v některých jsou dvakrát i třikrát (Uh. Ostroh, Boršice u Buchl., Buchlovice). Sochy tohoto světce, jako patrona vorařů, lodníků, kněží, zpovědníků, ochránce cti a dobrého jména, jsou většinou stavěny uprostřed obce, na návsi, před kostelem, u potoků méně v polích. Většina z nich byla zřízena po polovině 18. století, kdy kanonizace Jana Nepomuckého v roce 1729 podnítila zesílení úcty, a tím také v lidovém prostředí častější stavění jeho soch.

Důvodem úcty není jen sám fakt uctívání světce farníky, místními dobrodinci, kněžími z obce či zámožnějšími občany, kteří dali sochu postavit. Někdy připomínají i nějakou událost, např. v Drslavicích pořídila žena svému zemřelému manželovi sochu *v těch místech, kde náhle skonal,* nebo občané obce Pašovic *na paměť padlých.* Na poděkování se stavěly i celé kapličky (Horní Němčí, Popovice, Boršice u Blat., Kunovice, Velehrad) anebo se vyvěšovaly obrázky sv. Jana Nepomuckého na stromy, kde v současnosti někdy již ani neexistují, avšak název místa *U sv. Jana* se stále traduje (Břestek, Hostětín, Stř. paseky). Většina ze soch je opatřena vročením, nejčastěji od poloviny 18. století do začátku 20. století a textem. Prvním z nich je záznam, kdo sochu pořídil (Břestek, Boršice u Buchl.), a pak prosebné texty. Nejčastěji se objevuje text *Svatý Jane (Jene z Nepomuku), oroduj za nás; Sv. Jene Nepomucký, ochraňuj před hrozbami všechny* (Sady); *Sv. Jene ochraňuj nás, oroduj za nás přátele, dárce naše* (Staré Město). Existují i delší texty např.

> *Vypros až duch vyjde z těla,*
> *by k nám slova Páně zněla,*
> *že jsi mluvil včas i mlčel*
> *zpívej věčně.* (Bojkovice)

nebo

1. Socha sv. Jana Nepomuckého, Uh. Ostroh. Foto L. Chvalkovský, 1990.

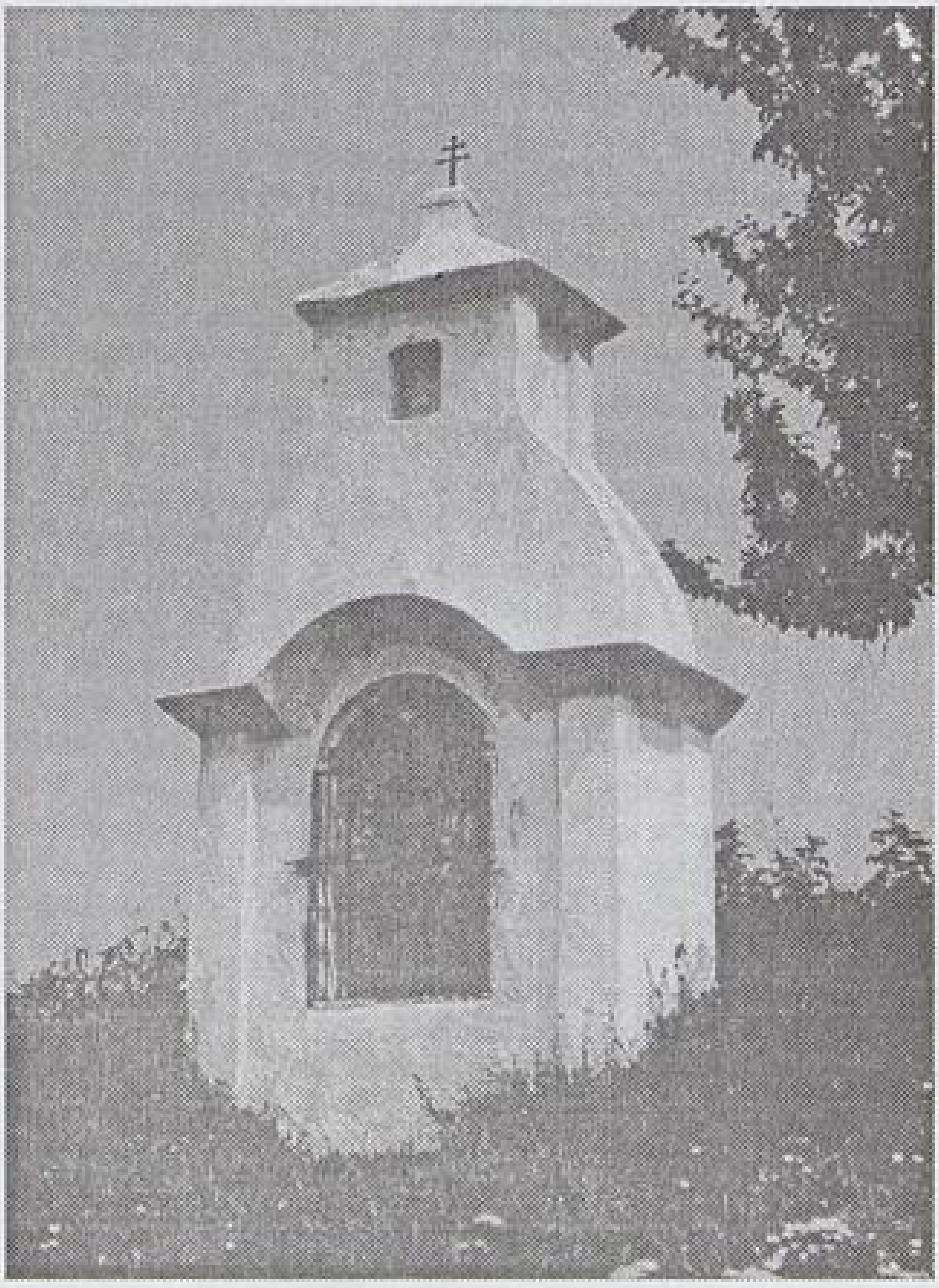
Pod tvou ochranu se utíkáme sv. Jene,
cti a v nouzi patrone,
oč žádáme nezamítej, ale to podporuj. (Břestek)

nebo

O vítězi z Nepomuku, stavu svého mučedníku,
ach, uslyš nás, náš vroucí hlas
a slavné paměti tvé jméno v tvé vlasti vyhlášeno,
buď v nebi přímluvce náš ke cti nebeského Pána.
Tohoto sv. Jana postavit dal Pavel Dudešek. (Zlechov)

V den nebo v předvečer svátku sv. Jana Nepomuckého se konala u sochy pobožnost (Částkov, Kostelany, Bílovice, Boršice u Blat.). V některých obcích se shromažďovali lidé u této sochy k májové pobožnosti (Pašovice, Břestek), při Božím Těle zde stával jeden z oltáříčků a zastavovali se tady chlapci při velikonočním klepání ráno, v poledne a večer s modlitbou Otčenáš (Bystřice p. L., Břestek). U sochy stanula procesí jdoucí na pouť, jednou ze zastávek byla prostranství u sochy o svátku sv. Marka v prosebných dnech, kdy se vyprošovala dobrá úroda, počasí a boží ochrana pro celou obec (Horní Němčí, Boršice u Buchl., Huštěnovice). V některých obcích se v těchto místech modlíval společně růženec.

2. Kaple (poklona) sv. Jana Nepomuckého, Popovice. Foto V. Jůza, 1962.



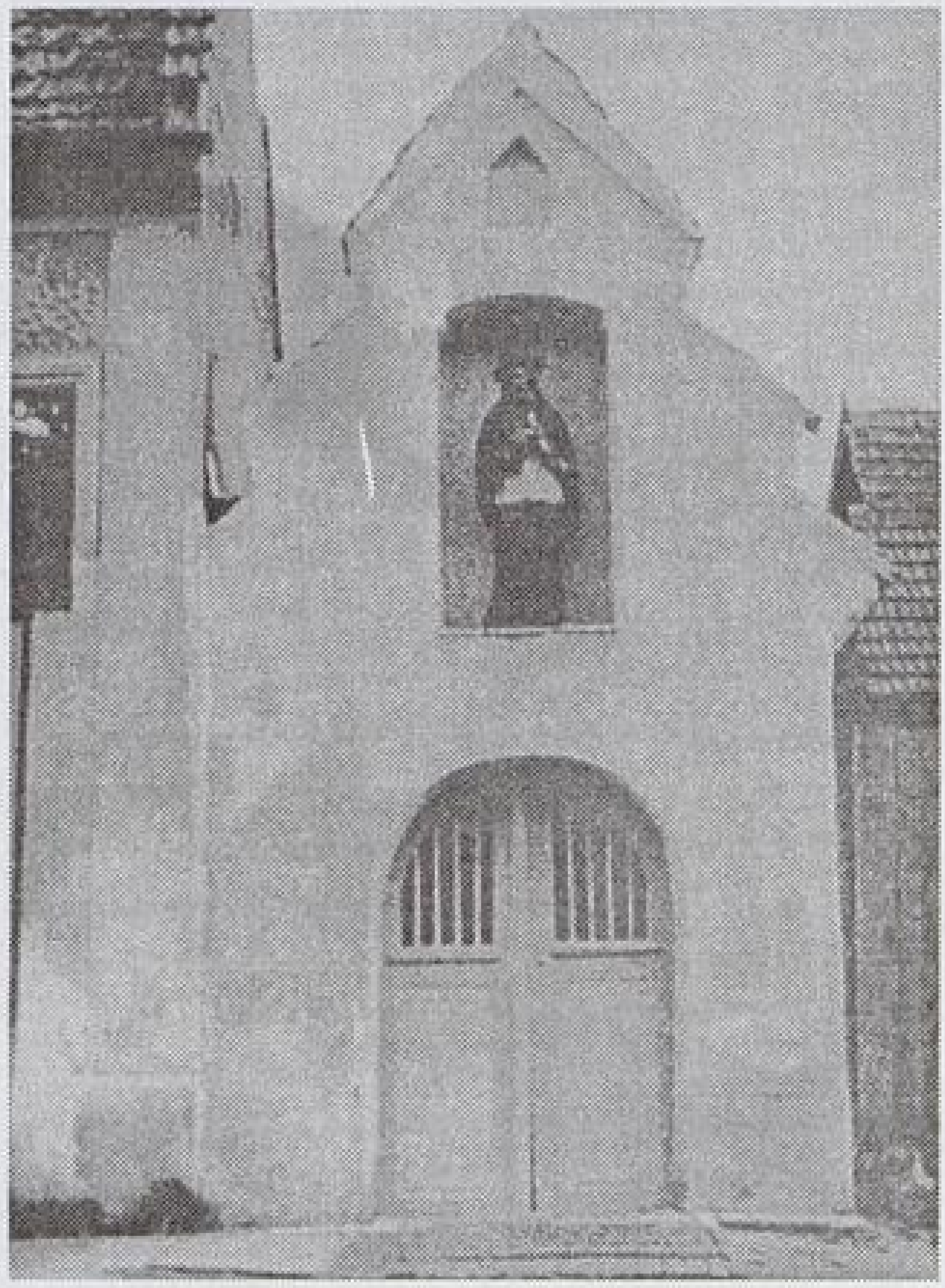
I v současnosti máme záznamy slavností. K 600. výročí smrti světce se konal v Boršicích u Buchl. v roce 1993 slavnostní průvod z kostela k soše. Děti a mládež v krojích s místním knězem zde konaly pobožnost ke cti sv. Jana Nepomuckého za přítomnosti mnoha farníků.

Se sochou sv. Jana Nepomuckého jsou i dnes spojovány pověsti a vyprávění. Uvádím tu nejnovější z kronikářského zápisu obce Břestku. V roce 1984 vyvrátila vichřice kaštan s mohutnou korunou, pod kterou stojí socha sv. Jana Nepomuckého. Koruna poškodila řadu plotů, domů a předmětů v dosahu větví. Socha světce zůstala nepoškozena, jen větve jako by ji pohladily.

Druhým nejfrekventovanějším svatým byl **sv. Florián,** ochránce proti ohni (ve 13 obcích). Sochy byly stavěny především ve středu obcí u kostelů, hasičských zbrojnic, zejména v období poloviny 18. století, jen málo je mladších. Pořizovali je hlavně občané, jak jednotlivci, tak celá vesnická společenství v období, kdy domy byly kryté doškem nebo šindelem, čímž vznikalo nebezpečí častých ohňů. V posledním století se stal patronem místních hasičů.

Sochy na kamenných soklech a sloupech, jen ojediněle malé kapličky nebo boží muky, byly opatřeny nápisem obsahujícím prosby lidu např.

Sv. Floriáne,



3. Kaplička sv. Jana Nepomuckého, Kunovice. Repro L. Chvalkovský, 1993.

chraň nás ohně pozemského,
plamene též pekelného. (Bojkovice)

nebo

Svatý Floriáne,
ochránče osvětimanských od ohně. (Osvětimany)

nebo prostě *Svatý Floriáne, oroduj za nás* (Hluk, Kunovice, Uh. Brod). V den jeho svátku 4. května se konaly u sochy pobožnosti (Buchlovice) nebo se šlo k soše na pobožnost průvodem od kostela včele s knězem. Měla se tak u patrona hasičů vyprosit ochrana před požárem (Ořechov).

V oblasti Uherskohradišťska se hodně uctíval **sv. Antonín Paduánský.** Lidé mu stavěli sochy v obcích a na místech, kudy procházela procesí na pouť na horu sv. Antonína do Blatnice (v 15 obcích). Postava světce zobrazovaná jako socha nebo na obrázku, se umísťovala nejčastěji v polích na křížných cestách nebo v blízkosti kostela, obrázky pak i na stromech u cest. Pořizovaly je většinou rodiny, manželé (Veletiny, Ostr. Lhota) *ke cti a chvále Boží* a nebo na *poděkování sv. Antonínu za ochranu ve válce a jako upomínku na 27. duben 1945, kdy jsme byli osvobozeni* jako např. v Chylicích. Pokud jsou opatřeny textem, pak jen vročením, informací, kdo sochu postavil a za jakým účelem. Avšak nejčastějším textem je prosba *Svatý Antoníne,*

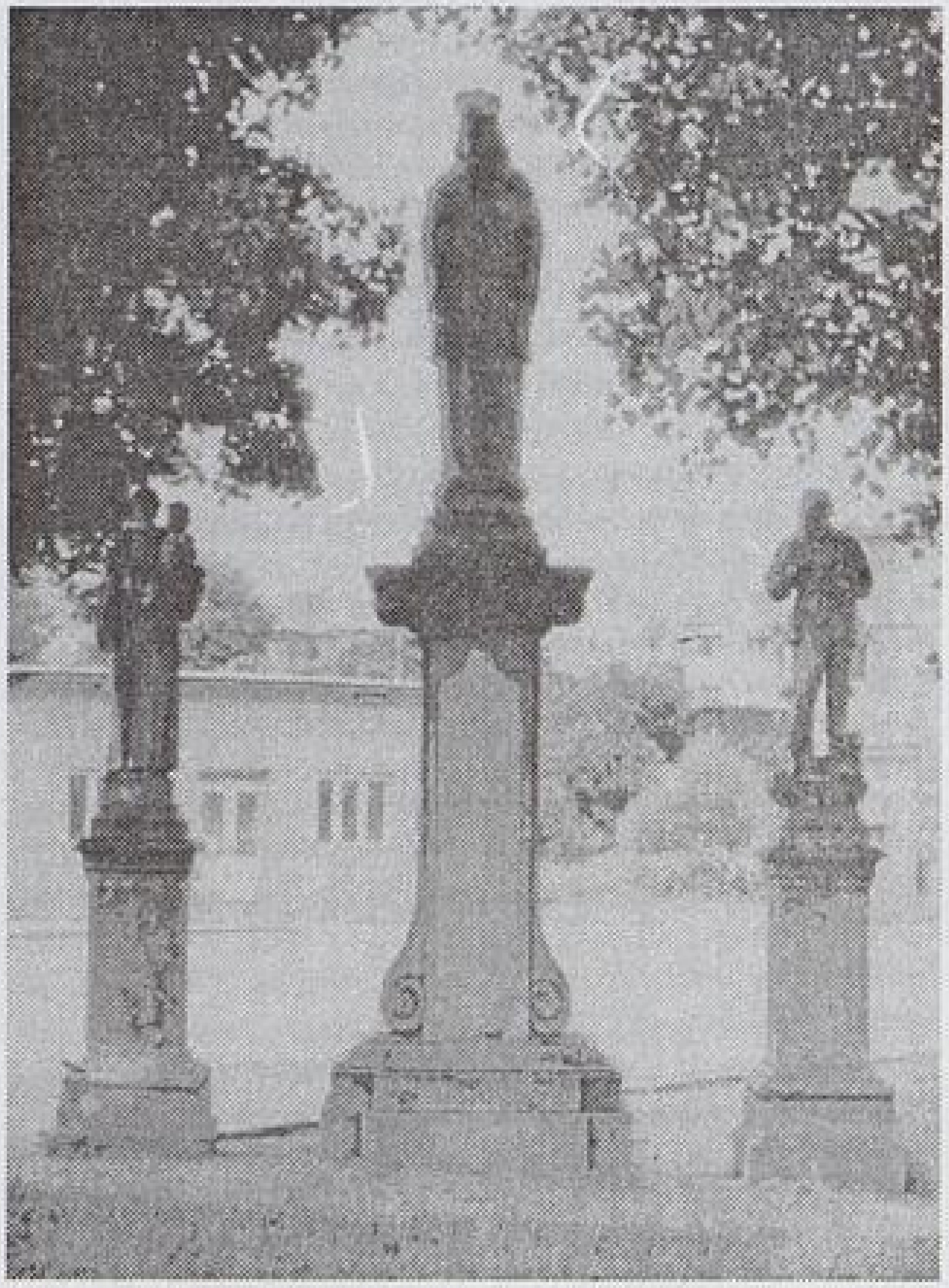
4. Socha sv. Floriána, Uh. Ostroh. Foto L. Chvalkovský, 1990.

oroduj za nás. Přesto, že je tento světec patronem ztracených věcí a pomocníkem v hledání životního partnera, neexistuje ani na jedné soše děkovný či prosebný text s tímto obsahem.

Je zajímavé, že všechny výtvory světce jsou ve zkoumaných obcích mladší, tedy po polovině 19. století až do období po roku 1945. Později najdeme jen údaje o opravách soch. Sv. Antonín bývá zobrazován jako františkán, buď s děťátkem v náručí nebo s lilií. Také jeho sochy se stávaly zastávkou prosebného procesí o svátku sv. Marka (Boršice u Buchl.) anebo se zde konaly májové pobožnosti (Ostr. Nová Ves). U kapličky v Jankovicích, kde je asi 1 metr vysoká dřevěná socha sv. Antonína se v poslední době pořádá slavnost v den svátku, za účasti obyvatel Jankovic.

Dosti překvapující je zjištění, že jen v malém počtu obcí se tématem zobrazování stali **sv. Cyril a Metoděj.** Ze zkoumaných 66 obcí se vyskytují v 13 vesnicích, a to jako sousoší 5×, obrázky 4× a ve 4 obcích je jim zasvěcená kaplička. Sochy jsou umístěné většinou v blízkosti kostela, a mnohé z nich byly pořízeny až po oslavách milenia příchodu těchto zvěrozvěstů. Postavy jsou zobrazovány v mnišském a biskupském šatě, s datací a jen ojediněle s textem jako např. v Ostr. Lhotě *Při posledním soudě oroduje za nás, sv. Cyrile a Metoději.* Zřizovatelé soch jsou málo známí.

O něco méně jsou frekventováni **sv. Andělé Strážní, sv. Josef, sv. Anna, sv. Petr**



5. Sousoší sv. Jana Nepomuckého, sv. Antonína a sv. Vendelína, Bílovice. Foto V. Krystýn, 1991.

a Pavel, sv. Vendelín a sv. Jan Křtitel. Andělům Strážným jsou věnovány především obrázky na stromech a u hřbitovů (2) nebo v samostatných kapličkách (2). Většina z nich není datovaná, vždy byly postavené na poděkování za pomoc v konkrétních situacích a za ochranu před epidemií cholery a moru (Bílovice). S obrázkem v Hluku se pojí pověst, že zde v bitvě mezi kališníky a katolíky padl vedoucí kališníků Ostrožan Hašek. Stejně tak v Ořechově byla postavena kaplička v roce 1866 na poděkování za šťastný návrat všech ořechovských vojáků z války u Hradce Králové. Vzpomenuti jsou i účastníci z I. a II. světové války. Slavnost k Andělům strážným se zde koná každoročně. Pobožnost za zpěvu a modliteb začíná průvodem s hudbou vedeným místním knězem. Pořádána je vysloužilými vojáky, z nichž dva nesou v čele průvodu věnec, který pak položí do kapličky. U kapličky v Boršicích u Buchl., kterou postavil místní děkan, se od r. 1901 zastavovala procesí v křížových dnech.

Sv. Josef je dalším nejčastěji zpodobňovaným svatým (v 9 obcích). Jeho sochy a kapličky se sochami vznikaly většinou za obcí u silnice nebo v polích, jen jedna socha je umístěna na hřbitově (Ostr. Nová Ves).

Sochu obvykle dali postavit obyvatelé obce. Tím však, že sv. Josef je i patronem umírajících, známe dva příklady jejího zřízení konkrétními rodinami. V Ostr. Nové Vsi postavila sochu rodina Markova *na památku svého syna Josefa, který zemřel 7. 4. 1916 v Zlaté Ordě v sibiřském zajetí ve věku 20 let. L. P. 1931* a nebo v Újezdci u Osvě-

6. Kaple sv. Andělů strážných, Uh. Brod. Foto V. Jůza, 1962.

timan je socha jako *upomínka na Josefa Kuchaře, vojína padlého v 1. světové válce. Postaveno s vděčností za šťastné ukončení války L. P. 1946.*

Kromě uvedených textů jsou to většinou prosby, jako např. *Svatý Josefe, patrone umírajících, oroduj za nás* nebo *Svatý Josefe, oroduj za nás a za církev sv.* a nebo prostě *Sv. Josefe, oroduj za nás.*

Na sochách je zobrazován sv. Josef s Ježíškem v náručí nebo v ruce drží květ lilie či hůl. V Babicích je sv. Josef v ležící poloze pod stromem. Všechny sochy jsou z období přelomu století a mladší.

Prostranství okolo soch sv. Josefa bylo také místem ke scházení se na pobožnost o jeho svátku (19. března), kdy se také všem Josefům v obci vyhrávalo *štandrle.* V Boršicích u Buchl. se v křížové dny ráno sloužila mše svatá a pak se šlo procesím ke třem kapličkám a čtvrtá byla právě zasvěcená sv. Josefu. Podobně tomu bylo i v Nivnici. Některá místa se dodnes nazývají *U Josefka.*

Sv. Anně jsou v okrese Uherské Hradiště věnovány obrázky a kapličky (Vésky, Dolní Němčí, Bystřice p. L., Míkovice) a jenom v Kunovicích socha. Samo jméno Anna bylo velmi často užíváno a mezi lidem velmi ctěno. K svaté Anně, matce Panny Marie, patronce žen v požehnaném stavu, se chodívalo v Dolním Němčí na pouť a stejně v den jejího svátku se v Bystřici p. L. scházely u kapličky všechny Anny z obce k modlitbám. Ve stejné míře jako sv. Anna je uctíván i **sv. Petr a Pavel,** jejich sousoší

7. Sousoší sv. Cyrila a Metoděje, Kunovice. Foto L. Chvalkovský, 1993.

jsou zpravidla před kostelem (Ostr. Nová Ves, Ostr. Lhota, Buchlovice, Horní Němčí), socha sv. Petra v Uh. Ostrohu a kaple v Suché Lozi.

Sv. Vendelínu, jako patronu chovu dobytka a také ochránce před zvířecími nemocemi, byly stavěny sochy (4) a kapličky (Buchlovice, Velehrad) hlavně v 19. století; jen jedna je z poloviny 20. století. Důvod k jejich pořizování je zkonkretizován v prosebných či děkovných textech, např. ve Svárově *Na poděkování Pánu Bohu za uchránění obce před nákazou slintavky a kulhavky* a nebo v Bojkovicích

Svatý Vendelíne, patrone náš,
zachovej lidi a dobytek v každý čas.

Sv. Jan Křtitel má svoji sochu či kapli v 5 obcích (Ostr. Lhota, Kudlovice, St. Město, Šumice, Strání). Většinou jsou datované koncem 18. století. Nejčastěji je pořizovali obyvatelé obce. Svědčí o tom zápis na soše v Ostr. Lhotě *Ode všech v této obci narozených věnované Janu Křtiteli.*

V několika obcích se objevují sochy různých světců, kteří měli podle lidové víry moc zabránit a uchránit před morovou epidemií. **Sv. Rochu** – lidovému léčiteli je postavena kaplička a socha v Uherském Hradišti ze 17. století a **sv. Rozálii** socha a krypta na morovém sloupu z počátku 18. století. V Nivnici byl uctíván pro odvrácení moru **sv. Damas.** Nivničtí mu postavili sochu v roce 1717 s nápisem *Sv. Damase,*

8. Sousoší sv. Cyrila a Metoděje, Ostrožská Lhota. Foto L. Chvalkovský, 1993.

osvoboď nás od morové nákazy, náš ochránče. Stejně tak **sv. Šebestián** je pokládán za patrona, jenž chrání před morovou epidemií. V Uherském Hradišti mu byla postavena počátkem 18. století kaplička, stejně jako v druhé polovině 17. století v Havřicích **sv. Fabiánu a Šebestiánu,** za ukončení epidemie moru, který hluboce zasáhl celou obec. Na poděkování se u ní během doby v Havřicích vžila zvláštní pobožnost. Po devět dní navečer, počínaje 19. lednem, se tu modlíval růženec a pak zpívala píseň k sv. Fabiánu a Šebestiánu.

Svatý Fabiáne a Šebestiáne, proste za nás,
vzpomeňte na nás,
aby Bůh byl laskav na nás,
i Maria, Ježíš Kristus,
Spasitel náš, chvalme Boha.

Pak se modlí ještě další modlitby a pobožnost končí slovy: *Od moru, hladu a války ochraňuj nás Pane. Amen.* Kdy vznikla tato pobožnost, si nepamatují ani nejstarší občané.

K soše **sv. Libora,** patrona při potížích žlučníkových a ledvinových kamenů, která stojí v Uherském Ostrohu, se váže tento kronikářský zápis. *V letech 1698–1695 žil*

9. Socha sv. Anny s Marií, Kunovice. Foto L. Chvalkovský, 1993.

v městě muž zbožný a dobročinný, sládek Filip Lorenský. Měl více dětí a několik jich zemřelo. Jeho nejmilejší syn mu onemocněl ve 20 letech, trpěl bolestí kamene a musel se podrobit operaci. Ve strachu o něho jej otec zaslíbil stavu duchovnímu, vyvázne-li životem bez pohromy. A tak se stalo. Syn se stal knězem a otec z vděčnosti dal pak postavit kamennou sochu sv. Libora. Na soklu je text, který o pomoci patrona svědčí: *Svatý Libore, vyznavači Boží, bolesti kamene a písku zažeň od nás.*

Zcela ojediněle jsou v městech a obcích okresu sochy **sv. Barbory, Vojtěcha, Vincence, Gotharda, Terezie, Petra z Alkantary, Jana Sarkandra, Alžběty, Dominika, Jakuba, Bartoloměje, Marka, Ludmily, Prokopa, Anežky, Václava, Františka a Kateřiny.**

* * *

Na základě výzkumu v obcích Uherské Hradiště jsme zjistili, že nejčastěji zpodobňovaným světcem je **Jan Nepomucký.** Úcta k němu, jak je zřejmé, má v české kulturní tradici hluboké kořeny. Jeho životní osud oživil křesťanskou víru a po své kanonizaci byl uctíván v nejširších lidových vrstvách. Projevovalo se to i v konání různých slavností v den jeho svátku a tato shromáždění či manifestace měly mnohdy národní podtext. Sv. Jan Nepomucký je tak svým počtem frekventovanosti v obcích okresu nadřazen nad ostatními a lze jej pokládat za patrona se širokým spektrem působení čili všeobecně pomáhajícího.

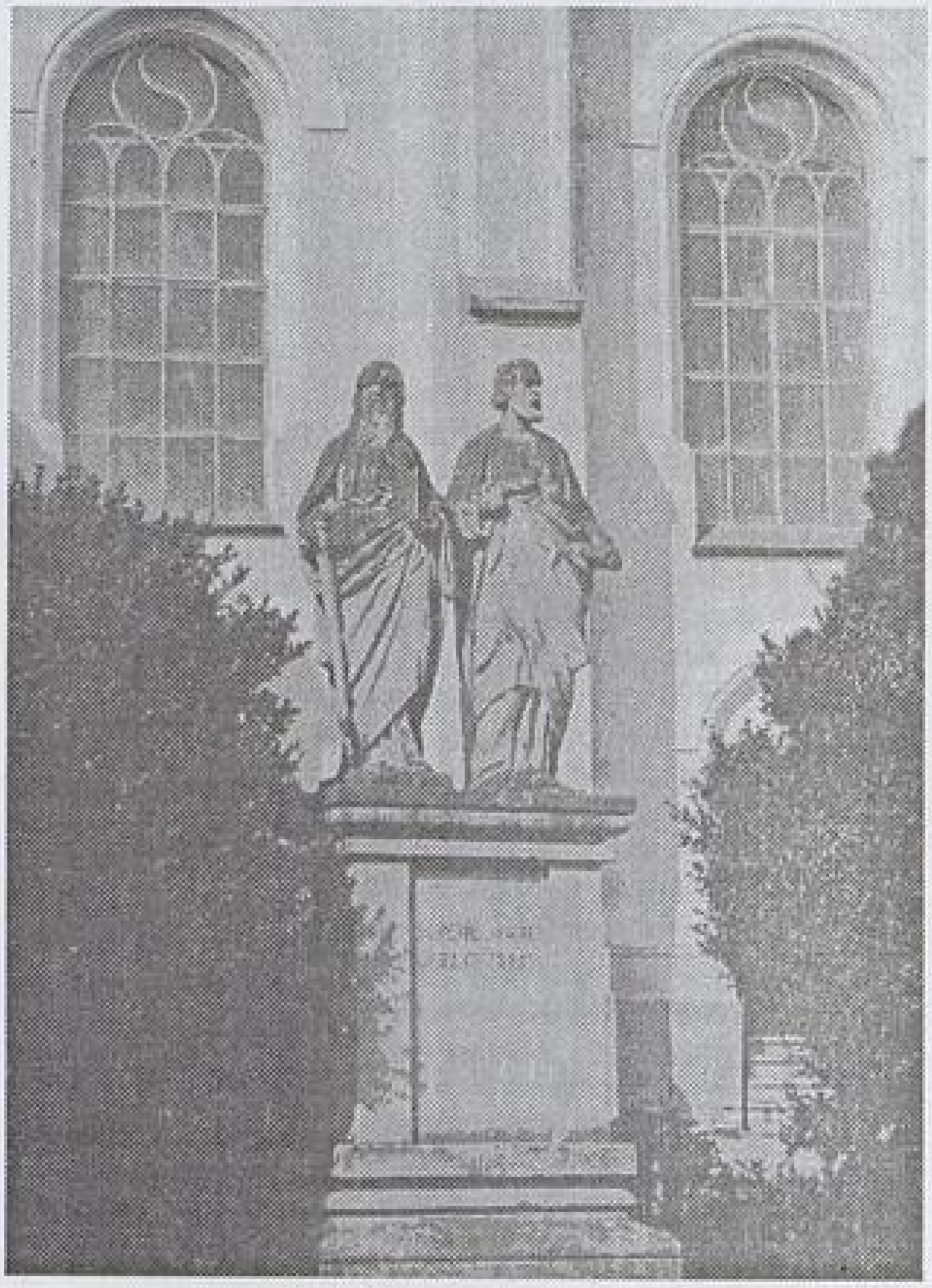
10. Socha sv. Josefa, Zlechov. Foto S. Soška, 1994.

K další skupině patří světci, ke kterým se lid obracel přímo s konkrétním přáním, prosbou či poděkováním, týkajícím se různých stránek jejich života – za ochranu před živly, za zdraví, za narozený život či lehkou smrt. Patří k nim **Florián,** který byl vzýván na ochranu příbytků před ohněm, o něco méně byli frekventováni **Anna a Josef,** kteří pomáhali na začátku a na konci lidského života – sv. Anna ženám při porodu a sv. Josef všem umírajícím.

K těm středně zastoupeným patří patroni, jež pečovali o všeobecnou ochranu lidí, jako byli **Andělé Strážní** a pak ti, jež měli *na starosti* zdraví a ochranu před nemocemi, jako byl **Roch, Damas, Rozálie, Šebestián, Vendelín a Libor.**

Zvláštní postavení mají v okrese Uherské Hradiště ikonograficky zobrazení svatí jako **Antonín Poduánský** a **Cyril a Metoděj.** Souvisí to s blízkými poutními místy – s horou sv. Antonína u Blatnice a s Velehradem. Většina soch byla postavena *ke cti a chvále Boží*, není uveden žádný jiný důvod, který by souvisel s patronstvím světců.

Všichni ostatní světci jsou v obci zastoupeni obvykle jen jednou, ať jsou již patrony obce, nebo je jim zasvěcen kostel, kaplička či zvon. Většina soch, obrázků či kapliček a božích muk se stala během doby trvalou součástí náboženského a společenského života obce. Kromě již vzpomínaných příležitostí během roku byly často opředeny dodnes tradovanými příběhy, historkami či pověstmi a plnily důležitý orientační bod v terénu. Nikdy se na ně nazapomínalo; ve výroční dny byly zdobeny



11. Sousoší sv. Petra a Pavla, Ostrožská Lhota. Foto L. Chvalkovský, 1993.

a příležitostně opatřovány květinami. Většina z nich byla po roce 1989 opravena anebo se na projektu oprav pracuje, popř. obce nechávají na místa, kde původně některý světec stál, postavit sochu novou. Sochy, obrázky, kapličky a boží muka dotvářející malebnost krajiny k životu lidí bezesporu patří.

POZNÁMKY

[1] Příspěvek byl vypracován na základě dotazníků, které vyplnili kronikáři těchto obcí:

Babice	– Milan Dostálek (n. 1956)
Bílovice	– Vladimír Krystýn (n. 1931)
Bojkovice	– Anna Guryčová (n. 1940)
Boršice u Bl.	– Josef Žufánek (n. 1925)
Boršice u Buchl.	– Cyrilka Heliová (n. 1929)
Břestek	– ing. František Malík (n. 1949)
Březová	– Božena Grulichová (n. 1942)
Buchlovice	– Bořek Žižlavský (n. 1962)
Bystřice p. L.	– Tomáš Mikšík (n. 1917)
Bzová	– Jindřiška Kunčíková (n. 1932)
Částkov	– Vladimír Chromek (n. 1934)
Dolní Němčí	– Olga Pavlicová (n. 1937)
Drslavice	– Františka Daňková (n. 1943)
Havřice	– Josef Křivda (n. 1930)
Hluk	– Vratislav Šťastný (n. 1935)

Horní Němčí	– Stanislav Bobčík (n. 1946)
Hradčovice	– Miroslav Pilka (n. 1942)
Hostějov	– František Brhel (n. 1951)
Hostětín	– Eva Dostálová (n. 1943)
Huštěnovice	– Marie Kodrlová (n. 1936)
Jankovice	– Vladimír Mach (n. 1949)
Kněžpole	– Ludmila Lapčíková (n. 1934)
Komňa	– Ladislav Mikulka (n. 1950)
Korytná	– František Klon (n. 1928)
Kostelany n. M.	– Jaroslav Snopek (n. 1920)
Košíky	– Marie Bučíková (n. 1949)
Kudlovice	– Vladimír Drábek (n. 1927)
Lopeník	– Lenka Králíková (n. 1963)
Medlovice	– Josef Ryšavý (n. 1932)
Míkovice	– Bedřich Autrata (n. 1937)
Mistřice	– Jarmila Žižková (n. 1956)
Nedakonice	– Zdenka Oroszová (n. 1936)
Nivnice	– Ivana Hladišová (n. 1963)
Ořechov	– Matouš Cileček (n. 1919)
Ostrožská Lhota	– ing. Antonín Malušek (n. 1930)
Ostr. Nová Ves	– Josef Botek (n. 1925)
Osvětimany	– Lubomír Berka (n. 1954)
Pašovice	– Jakub Zajíc (n. 1915)
Pitín	– Marie Kuželová (n. 1960)
Podolí	– Dobromila Machalová (n. 1939)
Popovice	– Jaroslav Myslík (n. 1929)
Prakšice	– František Gajdůšek (n. 1937)
Přečkovice	– ing. František Zemčík (n. 1951)
Rudice	– Oldřich Matějík (n. 1934)
Salaš	– Josef Zapletal (n. 1922)
Slavkov	– ing. Pavel Zámečník (n. 1962)
Staré Hutě	– Svatopluk Simota (n. 1935)
Starý Hrozenkov	– Ladislav Gabrhel (n. 1950)
Strání	– Ludmila Kapinusová (n. 1939)
Stříbrnice	– Čestmíra Náplavová (n. 1937)
Stupava	– Jarmila Kovářová (n. 1940)
Suchá Loz	– Martin Beníček (n. 1933)
Sušice	– Josef Kolísek (n. 1924)
Svárov	– Ludmila Ježová (n. 1934)
Traplice	– Jindřich Janeček (n. 1920)
Tučapy	– František Hrančík (n. 1946)
Tupesy	– František Mikula (n. 1935)
Újezdec	– Pavel Matušák (n. 1971)
Uherský Ostroh	– Mgr. Jaromíra Fuxová (n. 1945)
Vážany	– Kliment Janík (n. 1924)
Velehrad	– Marta Reissnerová (n. 1944)
Veletiny	– Ladislav Koníček (n. 1916)
Vlčnov	– Antonín Staroba (n. 1931)
Vésky	– František Crla (n. 1920)
Záhorovicce	– Jan Pavlacký (n. 1921)
Zlechov	– Stanislav Soška (n. 1931)

2) Pro velkou obsáhlost problematiky záměrně vynecháváme pojednání o křížích, zobrazování P. Marie a Krista, kterým budou věnovány samostatné studie.

LITERATURA

Blanka Rašticová: Epigrafické památky okresu Uh. Hradiště do roku 1800. Dipl. práce, UJEP Brno 1976.

Uherskohradišťsko, Vlastivěda moravská, Brno 1992, část Místopis jednotlivých obcí.

DIE HÄUFIGSTE DARSTELLUNG DER HEILIGEN IM EXTERIEUR DER GEMEINDEN
(aus der Forschung im Bezirk Uherské Hradiště)

Resümee

Auf Grund der Forschung in den Gemeinden des Bezirks Uherské Hradiště wurde festgestellt, daß der am häufigsten dargestellte Heilige **Johannes von Nepomuk** ist. Die Verehrung des hl. Johannes von Nepomuk ist in der tschechischen Kulturtradition offenbar tief eingewurzelt. Sein Lebensschicksal beseelte den christlichen Glauben und nach der Kanonisierung wurde er in den breitesten Volksschichten verehrt. Die Tatsache fand ihren Ausdruck im Veranstalten von verschiedenen Festen anläßlich seines Namenstages, die in Form von Kundgebungen und Manifestationen oft eine verhüllte, nationalgeprägte Bedeutung hatten. Auf solche Weise überragt der hl. Johannes von Nepomuk alle anderen Heiligen in Bezirksgemeinden an Häufigkeit und ist zu schätzen als ein allgemeinhelfender Patron, weil er einen breiten Wirkungskreis umfaßte.

In der folgenden Gruppe sind die Heiligen vertreten, an die sich Menschen mit konkreten Wünschen, Bitten oder Danksagungen wandten, die verschiedene Seiten ihres Lebens betrafen – hilfesuchend im Schutz gegen die bösen Naturkräfte, bittend um die Gesundheit, ein neugeborenes Leben oder einen leichten Tod. Hierher gehören der hl. **Florianus,** verehrt als Fürbitter in Feuersnot, die seltener vorkommenden **Anna** und **Joseph,** die am Anfang und Ende des Menschenlebens Hilfe leisteten – die hl. Anna bei der Geburt und der hl. Joseph im Sterben.

Mittelmäßig vertreten sind die Patrone, die den allgemeinen Menschenschutz boten, wie **Schutzengel,** und dann die, die Gesundheit und Verhütung vor Krankheiten „zu sorgen" hatten, wie **Rochus, Damas, Rosalia, Sebastianus, Vendelín** und **Libor.**

Eine besondere Stellung im Bezirk Uherské Hradiště nehmen die ikonographisch dargestellten Heiligen ein, wie **Antonius von Padua** und **Kyrill** und **Method,** wenn auch in geringerem Maße. Das hängt mit den Wallfahrtsorten im Bezirk zusammen, mit dem Berg des hl. Antonius bei Blatnice und mit Velehrad. Die meisten Statuen wurden „zu Lob und Ehre Gottes" erbaut, es wurde kein anderer Grund angeführt, der die Patrozinien der Heiligen hätte veranlassen können.

Alle anderen Heiligen sind gewöhnlich nur einmal der Gemeinde vertreten, seinen sie Gemeindepatrone oder seien ihnen eine Kirche, Kapelle oder Glocke geweiht. Die meisten Statuen, Bilder Kapellen sowie Martersäulen wurden im Laufe der Zeit zu einem dauernden Bestandteil des religiösen und gesellschaftlichen Gemeindelebens. Außer den bereits erwähnten Gelegenheiten während des Jahres wurden sie oft mit manchen bis heute überlieferten Geschichten, Legenden oder Sagen umwoben und spielten die Rolle eines wichtigen Orientierungspunktes in der Gegend. Sie wurden nie vergessen, an Jahrestagen oder auch gelegentlich schmückte man sie mit Blumen. Die meisten von ihnen sind nach 1989 repariert worden oder es wird an Rekonstruktionsprojekten gearbeitet, bzw. die Gemeinden lassen an den Orten, wo ursprünglich ein Heiliger stand, ein neues Standbild erbauen. Die Statuen, Bilder, Kapellen und Martersäulen, die ihrer malerischen Gegend das endgültige Gepräge geben, gehören unzweifelhaft zum Menschenleben.

THE MOST FREQUENT DEPICTIONS OF SAINTS IN THE EXTERIOR OF VILLAGES
(on the basis of the research in the district Uherské Hradiště)

Abstract

On the basis of the research in the villages of the district Uherské Hradiště the author came to the conclusion that the most frequently depicted saint had been John of Nepomuk. The respect for him has obviously had deep roots in the Czech cultural tradition. His life and fate strengthened the Christian faith, and after his canonization he was worshipped among the masses of the population. The fact of his popularity was manifested by many celebrations with the hidden national meaning. St. John of Nepomuk has also been the most popular saint in the vill ıges of the district Uherské Hradiště and therefore he may be regarded as a universal patron.

The second group is represented ny the saints whom people asked for help in the matters concerning various aspects of their lives: they asked for their protection from natural elements, for health, for birth and for good death, e. g. **St. Florian** whom people asked for the protection of their shelters from fire, **St. Ann** and **St. Joseph** who helped people at the beginning and at the end of their lives: St. Ann helped women at childbirth, and St. Joseph helped all the dying people. Less frequent were the patrons protecting people, e. g. various **quardians, angels,** and those who took care of health and

protected people from various diseases, e. g. **St. Roch, Damas, Rosalie, Sebastian, Wendell** and **Libor.**

Anthony of Padova and **Cyrille and Methodius** have a specific position in the district Uherské Hradiště; their icons are, however, not so frequent. Their position is linked with the local places of pilgrimage – with St. Anthony mountain near Blatnice and with Velehrad. The majority of statues was built "in honour and praise of God", and there is no other reason connected with the saint patrons.

All the other saints occur only once: they represent patrons of villages or churches, little chapels and bells are consecrated to them. The most of the statues, icons, little chapels and wayside columns became a constant part of the religious and social life of the village. Besides the ceremonies in the course of the year, they were associated with traditional tales, stories and legends and represented a very important point of orientation in the countryside. They have never been forgotten; every year they were decorated with flowers. After 1989 most of them were restored or being restored. In the places where their statues used to stand the village authorities erected new statues. The statues, icons, little chapels and wayside columns completing the picturesque panorama on the landscape undoubtedly belong to human life.

MARIÁNSKÝ KULT

PANNA MÁRIA V IKONOGRAFII

Klaudia Buganová, Východoslovenské múzeum, Košice

Panna Mária, Matka Ježiša Krista má v ikonografii dominantné postavenie. Jej bohaté spôsoby zobrazovania sa opierajú iba o malé časti z evanjelia. Inšpiračnými zdrojmi sú apokryfné spisy zozbierané do *Zlatej legendy,* epické dielo *Pieseň piesní, modlitba Svätého ruženca* a *litánie k Panne Márii.* Traduje sa, že najstarší obraz Panny Márie namaľoval evanjelista Lukáš, súčasník jej života. Za kópie obrazu svätého Lukáša sa považujú starobylé ikony, ktoré zobrazujú Pannu Máriu ako *Bohorodičku – Santa Dei Genitrix* a pochádzajú z kláštora svätej Kataríny z hory Sinaj. Toto velebné zobrazenie Panny Márie sediacej na tróne s dieťaťom preniklo vo väčšej miere na západ v 7. storočí a bolo vytvárané podľa byzantských vzorov (v Ríme, Mariazelli, Čenstochovej). Na územiach, kde prenikalo kresťanstvo priamo z Byzantskej ríše, bol kult Matky Božej vrúcnejší ako v západnej Európe. Tu došlo k značnému rozvoju tohto kultu „mariolatrii" v 13. storočí, v období po križiackych výpravách. Podľa legendy križiaci priniesli do Francúzska plášť Matky Božej, ktorý mala oblečený počas anjelského zvestovania. Odtiaľ sa mariánsky kult postupne šíril do nemeckých krajín a ďalej.

Formálny východný typ zobrazoval matku zpredu, držiacu strnule vzpriamené úplne oblečené dieťa s rukou zdvihnutou v žehnajúcom geste, so šatkou i plášťom zakrývajúcim hlavu a osemcípou hviezdou na čele. Túto symboliku nahradili západní umelci symbolmi kráľovskej moci, korunou, jablkom a žezlom. Gotickí sochári vytvárali dôvernejšiu verziu, kde sa dieťa odvracia od uctievateľa a prikláňa sa k matke. Starobylým typom je *Mária dojčiaca dieťa – Maria lactans.* Tento námet sa vyskytuje na raných mozaikách stredovekých chrámov. Aj keď Tridentský koncil zakazoval toto zobrazenie, u veriacich bolo obľúbené ako vrúcny ľudský prejav.

Od 13. storočia začali Pannu Máriu zobrazovať ako *Matku milosrdenstva – Mater misericordia* s rozprestretým plášťom, pod ktorým kľačia malé postavy prosebníkov. Pre typ *Panny Márie tróniacej* sa ujal názov *Regina coeli,* ktorá vystupuje ako symbol Matky samotnej cirkvi a je zobrazovaná na tróne s korunou, pod nohami kosáčik mesiaca, v rukách drží ríšske jablko alebo žezlo.

Panna Mária trúchliaca – Dolorosa sa objavuje v kresťanskej ikonografii v prvej polovici 15. storočia, kedy bol v roku 1423 zavedený sviatok Sedembolestnej. Je zobrazovaná so siedmimi mečmi v hrudi alebo rámujúcimi jej hlavu. Jej výkvetom je sekvencia Stabat Mater. Sedmička je číslom plnosti, ktorá vyjadruje u Márie veľkosť

i množstvo jej bolestí. Osamelá postava trúchliacej *Márie bez mečov La Soledad,* sa vyskytuje od 16. storočia. Obyčajne rozjíma nad nástrojmi umučenia.

V renesancii sa objavuje Mária zobrazovaná *s mŕtvym Kristom na kolenách – Pieta.* Nemá svoj pôvod v cirkevnej liturgii, ale skôr v potrebe vsunúť medzi ukrižovanie a ukladanie do hrobu uvedomenie si Kristovho vykupiteľského utrpenia. V ikonografii majú Piety mnoho kompozičných a výrazových variantov. V tomto období bolo obľúbené i vyobrazenie Panny Márie s jednorožcom, alebo spolu s dieťaťom v ružovej besiedke.

V 17. storočí za podpory jezuitov bola zobrazovaná ako *Panna Nepoškvrneného počatia.* Bolo pomerne obtiažne vytvoriť typ zobrazujúci taký abstraktný pojem, podľa ktorého Panna Mária „ako nádoba Kristovho vtelenia bola vyvolená od počiatku časov", preto musela byť nepoškvrnená – *Purissima,* a ako jediná z ľudstva bola uchránená poškvrny dedičného hriechu. Presná podoba Panny Márie Nepoškvrneného počatia bola kodifikovaná španielskym maliarom Pachecom. Stanovil, že má byť zobrazovaná ako mladučká žena, oblečená do bielych šiat, modrého plášťa, s rukami zloženými na prsiach, okolo pásu má mať františkánsky povraz s troma uzlami. Mesiac pod jej nohami má podobu kosáku s cípmi smerujúcimi dole. Typ Márie, ktorá stojí na zemeguli, nohou pošliapáva hada alebo draka, okolo hlavy má veniec z dvanástich hviezd a svätožiaru sa opiera o tehotnú ženu z Apokalypsy svätého Jána: *...žena odetá slnkom...* Novším mariánskym ikonografickým typom je *Panna Mária lurdská,* zobrazovaná podľa výpovede svätej Bernadetty pred lurdskou jaskyňou, oblečená do bielych šiat, opásaných modrou stuhou, pod nohami žlté ruže, v rukách ruženec.

Symbolické farby Márie sú modrá, farba duchovna a božej večnosti, preto bola i Mária poeticky nazývaná *modrou ľaliou.* Biela symbolizuje nedotknutú a nepoškvrnenú nevinnosť. Biele rúcho symbolizuje premenenie a cestu k nebu.

Na Slovensku sa rozšíril kult už od raného stredoveku, presvedčivým dôkazom sú jednak kostoly a kaplnky zasvätené Panne Márii, jednak početné pútnické miesta.

Na našom území, ktoré bolo križovatkou kultúr Východu a Západu, nachádzame všetky ikonografické podoby Márie. Svoje tradičné typy mali rehole, mestá i pútnické miesta. Ku každému sa viaže ustálený typ milostivého obrazu alebo sochy.

V Šaštíne na hlavnom oltári baziliky, na pozadí červeného mramoru a modrozelenej drapérie je umiestnené súsošie Matky Božej s mŕtvym synom v náručí. Drevená plastika bola vyhotovená neznámym rezbárom v roku 1564 na podnet grófa Imricha Czobora a jeho manželky Angeliky Bakich. Umiestnili ju na kamennom stĺpe v kaplnke, o ktorú sa starali paulíni.Soška je vysoká 85 cm a široká 91 cm. Pozlátené koruny na hlavách obidvoch postáv boli niekoľkokrát premaľované, zlaté sú i lúče, vychádzajúce spoza sochy a hviezdy korunujúce hlavu.

Šaštín je najväčšou národnou svätyňou Slovákov, v roku 1727 pápež Benedikt XIII. povolil úctu k Sedembolestnej a v roku 1927 Svätá Stolica dekrétom pápeža Pia XI. vyhlásila Sedembolestnú za patrónku Slovenska.

Kópie šaštínskej Piety sú veľmi rozšírené od monumentálnych až po miniatúrne, charakteristické lacným sériovým prevedením.

Autorom obrazu Sedembolestnej Panny Márie je Jozef Boda, ktorý ho namaľoval v roku 1852. Verne kopíroval predlohu v kompozícii, tvaroch, odeve i výzdobných detailoch. Pridal symboliku siedmych mečov zapichnutých do srdca Márie ako do-

1. Obraz Sedembolestnej Panny Márie, Šaštín.

2. Pieta, Šaštín.

3. Pieta, Holíč.

4. Pieta, Topoľčany.

5. Madona s dieťaťom, Mariánka, obrázok na skle.

slovné spodobenie proroctva Simeona... „i tvojou vlastnou dušou prenikne meč...". Ľudová nábožnosť konkretizuje tieto bolesti: 1. útek do Egypta, 2. strata 12ročného Ježiša v chráme, 3. cesta na Golgotu, 4. ukrižovanie, 5. Pieta, 6. sňatie z kríža, 7. Ježišov pohreb (obr.1).

Na Piete z Božej muky, vysokej 106 cm vidíme ako umelec s rutinou naznačil charakter renesančnej predlohy. Sediaca Mária pridržiava mŕtve nevládne Kristovo telo na kolenách v typickej vertikálnej polohe. Vo výraze ženy badať črty pochybovania, smútku i melanchólie umocnenej ovisnutými kútikmi úst a zvraštenou tvárou. Celkove súsošie dokazuje schopnosť rezbára bohato modelovať tvary a precítiť bolesť (obr. 2).

Tretím variantom šaštínskej Piety je zmenšená kópia pochádzajúca z dielne v okolí pútnického miesta. Neznámy rezbár stvárnil predlohu podľa vlastných predstáv, schematizoval horizontálnu perlovú a čipkovú výzdobu, barokové korunky prizdobil veľkými krížikmi.

Socha Bolestnej Matky v **Holíči** má svoj pôvod v rakúskom meste Bruck, odkiaľ sa koncom 18. storočia dostala do Holíča prostredníctvom kapucína pátra Desideriusa Reindlera. Je umiestnená na oltári bývalého kapucínskeho kostola. Kristovo mŕtve telo leží bezvládne na roztiahnutých kolenách matky s pravou rukou spustenou pozdĺž tela. Postavu matky zakrýva rúcho, ktoré je riasené na kolenách do záhybov. Rúška i plášť zakrývajú hlavu, odev je bez ozdôb. Bôľ a smútok matky je zvýraznený naklonenou hlavou.

Touto cirkevnou predlohou sa inšpiroval ľudový rezbár, ktorý zachoval vo výraze tváre tichú bolesť, vnútorné rozjímanie, zmierenie s utrpením. Matka nežne podopiera rukou vyvrátenú hlavu mŕtveho Syna. Telo Krista je naturalisticky poňaté a niektoré detaily tváre sú zvýraznené čiernou farbou (obr. 3).

6. *Panna Mária tálska, Mariazell, olej na plátne.*

7. *Matka Božia korunovaná, Staré Hory, drevoryt.*

8. *Bohorodička, Malá Vieska, ikona.*

9. *Panna Mária Nanebovzatá, Ľutina, rytina.*

V pútnickom mieste **Topoľčany** si uctievajú sochu Sedembolestnej – šaštínskeho typu, ktorú vytvoril neznámy majster v roku 1634. Najprv stála v kaplnke, kam ju dala grófka Katarína Pálfyová ako poďakovanie za záchranu manžela zo smrteľného nebezpečenstva. Odtiaľ sa dostala na hlavný oltár farského kostola a bola korunovaná v roku 1854.

Rezbár pretvoril barokovú predlohu úplne podľa vlastnej fantázie. Je to plasticky opracovaná polychrómovaná drevorezba doskového typu s vertikálnou kompozíciou a diagonálnou polohou Kristovho tela. Autor nezvládol pomerné proporcie veľkostí, pretože telo Krista je malé, akokeby to bolo tielko dieťaťa. Detail poukazuje na citlivú osobitú modeláciu (obr. 4).

Autora plastiky Piety zaujala pravdepodobne tempera na dreve milostivého obrazu z **Kráľovej pri Senci**. Obidve postavy sú vo vertikálnom postoji, táto kompozícia vychádza z námetu oplakávania a dávania Kristovho tela do hrobu. Podľa legendy v roku 1683 z očú Panny Márie tiekly slzy a telo Krista potilo krv.

Na reprodukovanej Piete je zaujímavo riešené mŕtve telo Krista, ktoré kolenami a pravou rukou podopiera stojaca Mária. Hlavu má pokrytú bielou rúškou, zakrývajúcou čelo i vlasy a stiahnutou hlboko do tváre na znak smútku. Modrý splývajúci plášť je prehodený cez ľavé rameno. Kristus si prekríženými rukami zakrýva nahé bedrá. Ľudový umelec zdôraznil ľudské citové vzťahy, Máriu vymodeloval ako ustrašenú, nešťastnú ženu a Ježiša ako trpiaceho umierajúceho človeka.

Predmetom úcty v najstaršom a najnavštevovanejšom pútnickom mieste na Slovensku v **Mariánke** je soška Madony s dieťaťom, ktorá vznikla podľa legendy už v roku 1030. Zhotovil ju pustovník a ukryl do dutého stromu, alebo podľa inej verzie do studne, kde ju o niekoľko desaťročí neskôr našiel muž, uložil do kaplnky a celý svoj život zasvätil Bohu. Podľa novších výskumov odborníkov ju zhotovil v rokoch 1240–1260 neznámy rezbár. V roku 1380 ju sám kráľ Ľudovít I. umiestnil na hlavný oltár a korunoval. Soška Panny Márie s Ježiškom v lone je zhotovená z lipového dreva. Je vysoká 42 cm a oblečená do bielych šiat, ktoré sú v pozdĺžnom smere bohato zdobené zlatými vyšívanými niťami a viacradovými šnúrami perál. Ježiško situovaný na ľavej strane v typickom zvonovitom odeve, drží v ruke knihu. Mária má veľké okrúhle jablko ako symbol kráľovskej moci.

V roku 1687 prišiel do Mariánky cisár Leopold I. a ozdobil plastiku znakmi do slnka odetej ženy; tým ako kráľovná neba dostala kozmický význam. V roku 1736 bol vyhotovený na pôvodnom mieste nový hlavný oltár, na ktorý položili sošku v púzdre podoby zlatej hviezdy, ktorá akokeby vychádza zo svätej studne, kde ju podľa legendy našli. Skutočnosť, že sochu osadili do hviezdy v období morového nebezpečenstva v krajine, znamenalo vtedy významovo viac, než jej označenie *Stella maris*. Podľa všeobecnej mienky, mor spôsobila zlá konštelácia nebeských telies a iba Mária ako hviezda nádeje, mohla odvrátiť hroziace nebezpečenstvo. Od 18. storočia dominuje na spodnom okraji šiat monogram Márie a Ježiša a pod nimi srp mesiaca. Na troch plamenných jazykoch sú čitateľné záverečné antifony modlitby Salve Regina: Ó Klemens, ó Pia, ó dulcis virgo Maria.

Autor maľby na skle dodržal tvarovanú predlohu. Pre farbu odevov zvolil tradičné mariánske – modrú, červenú a zlatú, zredukoval symboly a zvýraznil zlatožltú gloriolu nad hlavami oboch postáv (obr. 5).

Panna Mária tálska je podobná Madone z Mariezellu. Autorom prototypu z rokov

1370–80 je sienský maliar A. Vanni. Mária je situovaná do oltára z baldachýnu, ktorý podľa legendy pripomína stan kráľa Ľudovíta Veľkého pri víťaznej bitke proti Turkom (obr. 6).

V pútnickom mieste **Topolčianky** je pôvodom úcty Panna Mária Karmelská – Škapuliarska. Na podnet grófky Alžbety Erdődyovej tu vzniklo roku 1686 Bratstvo svätého škapuliara. Mariánske pobožnosti sa konali v kaplnke kaštieľa, do ktorej v roku 1730 umiestnili obraz Panny Márie Karmelskej od maliara Karola Emricha. Na obraze si *Panna Mária milostivá – Eleusa* vrúcne vinie k sebe dieťa, ktoré sa pravou rúčkou pridŕža jej brady. Mária má na pravom pleci osemcípu hviezdu, ktorá je symbolom hodnosti kráľovnej neba. Číslo osem v sebe tiež skrýva symboliku ôsmeho dňa stvorenia. Kráľovská koruna na hlave symbolizuje nebeskú moc nad univerzom stelesneným v jej kruhovom tvare i majestát a dôstojnosť vládkyne. Mária má cez pravú ruku prevesený škapuliar. Pôvodne to bol súkenný pás látky, neskôr pápež Pius X. povolil škapuliarovú medailu na jednej strane s obrazom božského srdca, na opačnej s Pannou Máriou. Pre vyobrazenie škapuliarskych Márií bolo všeobecne vzorom videnie svätého Šimona Štoka, ktorému Panna Mária darovala škapuliar na ochranu od pekelných múk pri umieraní.

Višňové je pútnické miesto pri Žiline, známe od 18. storočia. Pútnici si ctia sošku sediacej Panny Márie, ktorá kŕmi malého Ježiška.

Predloha inšpirovala barokového maliara namaľovať obraz Panny Márie. *Virgo Maria lactans* je starobylý typ Matky, vyjadrujúcej hlboké ľudské city. Bol s obľubou znázorňovaný ako protiklad zlej matky, ktorá chová na prsiach hada. Maliar znázornil Máriu ako kráľovsky dôstojnú ženu, stojacu na oblakoch. V ľavej ruke drží veľké, bacuľaté dieťa, ktoré sa naťahuje za obnaženým prsníkom, ako symbolom čistej obety. Ružová farba šiat symbolicky poukazuje na materinský súcit.

Staré Hory sú známe pútnické miesto v jednej z najstarších baníckych lokalít na strednom Slovensku. Na hlavnom oltári kostola Navštívenia Panny Márie je umiestnená neskorogotická socha. Vyhotovil ju neznámy majster začiatkom 16. storočia na objednávku štedrého mecenáša banskobystrického mešťana Michala Königsberga. Socha dopĺňa rad „krásnych madon", aké od roku 1400 vytvárali umelci na našom území. Typologickým kánonom krásneho slohu je ľúbezná, oválna tvár Márie a láskyplné uchopenie rúčok dieťaťa. Ježiško siahá po jablku, ktoré mu Panna Mária podáva, čím symbolicky berie na seba hriechy sveta. Mária pod pravou pazuchou drží žezlo, ktoré je výsostným znakom každého svätorečeného vladára. Kosák mesiaca pod jej nohami je starobylým symbolom čistoty.

Autor drevorytu, ktorý je reprodukovaný na jarmočnej tlači sa inšpiroval touto predlohou, pridal ikonopisnej podobe starohorskej Madony navyše dve postavičky anjelov, ktorí Matku Božiu korunujú (obr. 7)

Levoča je najznámejšie pútnické miesto východného Slovenska. Tradícia uctievania Panny Márie siaha do dôb tatárskych vpádov v 13. storočí. Milostivá soška Panny Marie pochádza z 80. rokov 15. storočia a je umiestnená na hlavnom oltári kostola Navštívenia Panny Márie. Socha predstavuje moment zvítania s príbuznou Alžbetou. Mária je typom mladej pôvabnej ženy s individualizovanými črtami tváre, vysokým čelom a oblou bradou. Hlavu so striebornou korunkou nakláňa mierne k ľavému ramenu, náruč má široko roztvorenú. Plášť jej mäkko splýva po oboch stranách tela a spodný odev je rafinovane členený do záhybov. Celú postavu rámujú slnečné lúče

svetelného venca – symboly božskosti. Charakterizuje ju štíhlosť, jemná línia a zduchovnelý výraz.

Levočská Madona je najčastejšie prezentovaná na maľbách na skle so zrkadlovým pozadím, ktoré vznikali v niektorej dielni v blízkosti Levoče. Stojí v základnom postoji, oblečená do červených šiat a belasého plášťa s jemným šrafovaním. Postavu lemuje celoplošná gloriola, ohraničená nikou.

Neďaleko Košíc v **Malej Vieske,** v kostole zasvätenom Narodeniu Panny Márie je jedna z kópií zázračnej mariánskej ikony z potiskej obce Pőcs. Obraz slzil podľa legendy v roku 1696. Je to byzantský typ Hodigitrie, zobrazuje Madonu s dieťaťom na matkinom ľavom predlaktí. Madona má pokojnú tvár, veľké výrazné sklopené oči. Nepozerá na svojho syna, len pravou rukou naňho ukazuje ako na kráľa. Znakom toho, že Mária sprostredkuje božiu milosť a poskytne tak veriacemu útechu je fakt, že hlavu a plecia má pokrytú červeným maforiom. Hviezda na čele je znakom večného panenstva. Ježiško je oblečený, pravou rukou žehná, v ľavej ruke drží kvet s kalichom obráteným hore, čo vyjadruje prijímanie božích darov. Na pozadí ikony je viditeľný monogram Márie M R Q Y – Mater Theu, Matka Božia a skratka mena Ježiš Kristus I C X C. Túto Hodigitriu volajú aj kráľovnou anjelov, lebo na prototype sú v v dolnej časti namaľované dve hlavy cherubínov. Môžeme predpokladať, že je to odkaz na byzantskú liturgiu, kde sú títo anjelíci veľmi obľúbení.

Autor obrazu sa k ikonografickému prototypu Bohorodičky správal s rešpektom. Ikonu rustikalizoval prevedením do naivnejšej polohy v súlade so svojou predstavivosťou. Verne kopíroval kompozíciu predlohy, zmenil tvar kvetu a svätožiaru zvýraznil dekórom (obr. 8).

Jedným z významných pútnických miest na východnom Slovensku je **Ľutina**, kde sa schádzajú na pútiach greckokatolícki veriaci. V kostole zasvätenom Panne Márii Nanebovzatej je uctievaný obraz Matky Jednoty. Bol namaľovaný neznámym autorom a predstavuje *Assumptu – Máriu v okamihu jej nanebovzatia.* Máriu vynášajú do neba štyria anjeli, ktorí sa krídlami dotýkajú jej modrého dlhého plášťa. Baroková dynamika je vyjadrená v postoji postavy, v rukách zdvihnutých k nebu, vo vyvrátených očiach a v rozviatom plášti.

Ľudový rytec predlohu zjednodušil na základné znaky (obr. 9).

LITERATÚRA

Bálint, S., Barna, G.: *Búcsújaró magyarok.* Budapest 1944.
Bidermann, H.: *Lexikon symbolov.* Bratislava 1992.
Hall, J.: *Slovník námětů a symbolů ve výtvarném umění.* Praha 1991.
Szilárdfy, Z.: *A Magyarországi kegyképek és szobor tipológiája és jelentése.* Budapest 1994.
Vávrová-Frická, E.: *Mária, rozprávanie o najobľúbenejšom ženskom mene.* Bratislava 1992.

DIE JUNGFRAU MARIA IN DER IKONOGRAPHIE

Resümee

Die Jungfrau Maria hat eine dominante Stellung in der Ikonographie. Die grundlegenden Inspirationsquellen für vielfältige Darstellungsarten dieser Heiligen waren apokryphische Schriften, Lied der Lieder, Gebt des Heiligen Rosenkranzes und Litaneien zur Heiligen Jungfrau. Auf den Gebieten,

wo das Christentum direkt vom Byzantinischen Reich kam, war der Kult der Mutter Gottes inniger aufgefaßt als in Westeuropa.

In der Slowakei breitete sich der Marienkult bereits im Frühmittelalter, was sowohl die der Jungfrau Maria geweihten Kirchen und Kapellen, als auch zahlreiche Wallfahrtsorte überzeugend beweisen. Auf unserem Gebiet sind alle ikonographischen Darstellungen Mariä zu finden. In dem Beitrag befassen wir uns mit der Analyse von auserwählten regionalen Typen und diese vergleichen wir mit der ursprünglichen Grundlage. Der festgelegte Typ des gnadenvollen Gemäldes oder Standbildes wird an Beispielen aus folgenden Wallfahrtsorten illustriert – Šaštín, Holič, Topoľčany, Kráľová pri Senci, Mariánka, Topoľčianky, Višňové, Staré Hory, Levoča, Malá Vieska und Ľutina.

THE HOLY VIRGIN IN ICONOGRAPHY

Abstract

The Holy Virgin has a dominant position in iconography. The main sources of inspiration for her numerous depictions were apocrypha, the Song of Solomon, the prayer of St. Rosary and the litanies to the Holy Virgin. In the regions where Christianity penetrated directly from the Byzantine Empire the cult of the Holy Virgin was warmer than in Western Europe.

The cult of the Holy Virgin has spread in Slovakia since the early Middle Ages. It is represented both by the churches and little chapels consecrated to the Holy Virgin and by numerous places of pilgrimage. In this territory al the iconographical forms of the Holy Virgin can be found. The author of the study analyzes the selected regional types and compares them with the original model. The constant type of the gracious icon or the statue is demonstrated on the following places of pilgrimage: Šaštín, Holíč, Topoľčany, Kráľová pri Senci, Mariánka, Topoľčianky, Višňové, Staré Hory, Levoča, Malá Vieska a Ľutina.

DREVENÉ A KAMENNÉ SOCHY S MARIÁNSKOU TEMATIKOU V ZBIERKOVOM FONDE HISTORICKÉHO MÚZEA SNM V BRATISLAVE

Magdaléna Mrázová, Historické múzeum SNM, Bratislava

Drevené a kamenné sochy tvoria významnú súčasť zbierkového fondu ľudového výtvarného umenia v dnešnom Historickom múzeu SNM v Bratislave. Tento fond sa začal postupne formovať od vzniku prvej Československej republiky – vo vtedajšom Vlastivednom múzeu, predovšetkým zásluhou prof. dr. Antona Václavíka. Postupne, v priebehu desaťročí, sa fond rozširoval (od r. 1940 v Slovenskom múzeu v Bratislave, od r. 1961 – zlúčením SM a SNM v Martine už v Slovenskom národnom múzeu) najmä zásluhou jednotlivých osobností – odborných pracovníkov múzea v jednotlivých obdobiach. (Okrem Antonína Václavíka treba spomenúť napr. dr. Alžbetu Güntherovú – Mayerovú, dr. Ester Plickovú, neskôr, od. r. 1957 dr. Irenu Pišútovú, ktorá pôsobila v HM SNM až do r. 1991 a ktorá sa zaslúžila o rozšírenie zbierkového fondu ľudových plastík vo výraznej miere, hlavne o diela súčasných ľudových a neprofesionálnych umelcov.) V súčasnosti tvorí tento fond približne 2 000 ks predovšetkým drevených sôch (kamenné sochy sú zastúpené len niekoľkými výklenkovými skulptúrami a nepočetnými prácami súčasných umelcov). Z nich približne vyše polovicu – cca 1 200 ks – tvorí fond starých ľudových sôch, teda sôch od 18. po začiatok 20. storočia, takmer výlučne so sakrálnou tematikou. Základ tohto fondu sa sformoval práve počas existencie Vlastivedného múzea, no dopĺňal sa priebežne i v ďalších obdobiach (sporadicky sa, napriek kritickej finančnej situácii HM dopĺňa i v súčasnosti). Budeme sa zaoberať práve týmto „starým" fondom – súčasní autori (rozumieme tým tvorcov po r. 1948) sa sakrálnym námetom vďaka ideologickému tlaku vyhýbali – a keď, tak sa objavovali len veľmi ojedinele. Rozkvet týchto námetov – i keď už inej významovej rovine – nastáva znovu až po r. 1989. Často sa tak, žiaľ, deje v dosť skomercionalizovanej podobe – napr. činnosť rôznych rezbárskych družstiev, súkromných firiem, apod.[1)]

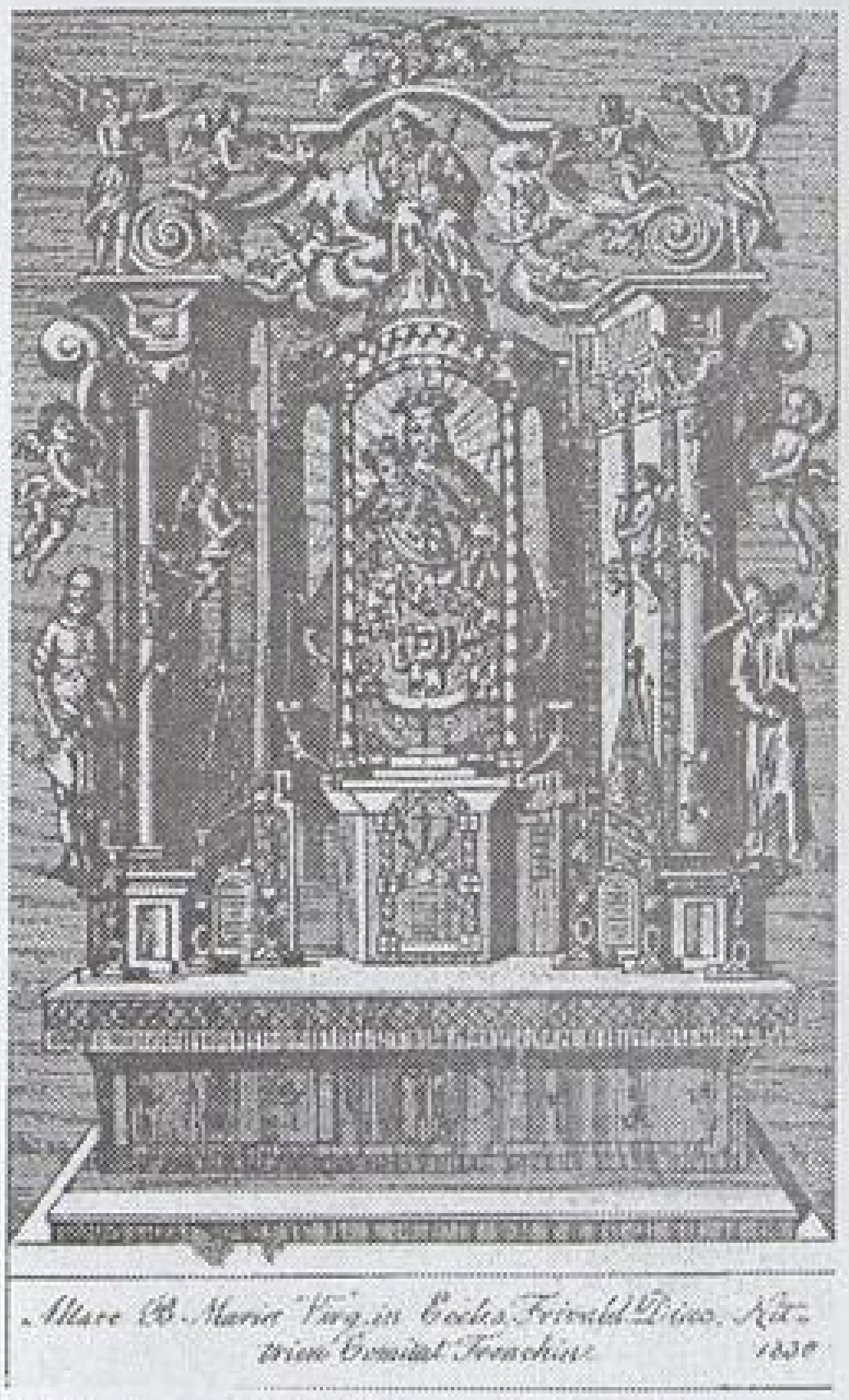
Fond starých sakrálnych sôch zahŕňa diela z územia celého Slovenska, s dôrazom na západoslovenské a stredoslovenské lokality; východné Slovensko je zastúpené v menšom rozsahu. Z nich viac ako polovica sú práve sochy z mariánskou tematikou (cca 600 ks). Ide o najrôznejšie ikonografické typy – od Tróniacej i Kojacej Madony cez Pietu, Dolorosu až po Immaculatu. V tomto príspevku sa chceme zamerať výlučne na okruh tém, pracovne nazvaný *„radostný"*, teda predovšetkým tému Madony s dieťaťom a "radostnej" Panny Márie bez dieťaťa (Immaculaty, Ružencovej, Orantky, ap.).[2)] Tieto sochy tvoria približne polovicu z celkového počtu mariánskych sôch

1. Madona z Marianky (mariatálska). Oceľorytina v uvádzanom dieleA. Jordánskeho; autor: St. Dorneck.

2. Dubnická Madona. Oceľorytina v uvádzanom diele A. Jordánskeho; nesignované.

v zbierkovom fonde HM – teda približne asi 300 ks.[3] Zvláštnu časť mimo tohto celku tvorí postava Panny Márie v ľudových drevených betlehemoch, ktorou sa pre špecifickosť tejto problematiky nebudeme teraz zaoberať.

Drevené mariánske sochy „radostného okruhu" v zbierkových fondoch HM SNM by bolo možné typologicky a ikonograficky triediť podľa viacerých kritérií (napr. všeobecné už spomenuté ikonografické typy ako Tróniaca Madona, Panna Mária kráľovná neba i zeme, Immaculata, apod.). Pre ľudové drevené plastiky na území dnešného Slovenska sa však za najurčujúcejšie hľadisko ich triedenia dá považovať delenie podľa jednotlivých známych pútnických miest na území bývalého Uhorska. Mariánska úcta tu mala totiž hlboké historické a kultúrne korene, znovu oživované v období protireformácie v 17. a v 18. storočí, kedy vznikli i mnohé nové pútnické miesta. Ľudová zbožnosť, stojaca na počiatku ich vzniku, bola často podchytená a podporovaná, niekedy i vzbudzovaná aj šľachtou a vládnúcimi kruhmi v duchu rekatolizácie. Všetky tieto snahy by sa však nestretli s úspechom, keby sa nemohli oprieť o dávnu a hlbokú tradíciu uctievania Panny Márie, hlboko zakorenenú u obyvateľstva Uhorska, ktorého oficiálnou patrónkou bola Panna Mária kráľovná.[4] Nie je tiež bez významu, že na území dnešného Slovenska, predstavujúceho asi šestinu územia bývalého



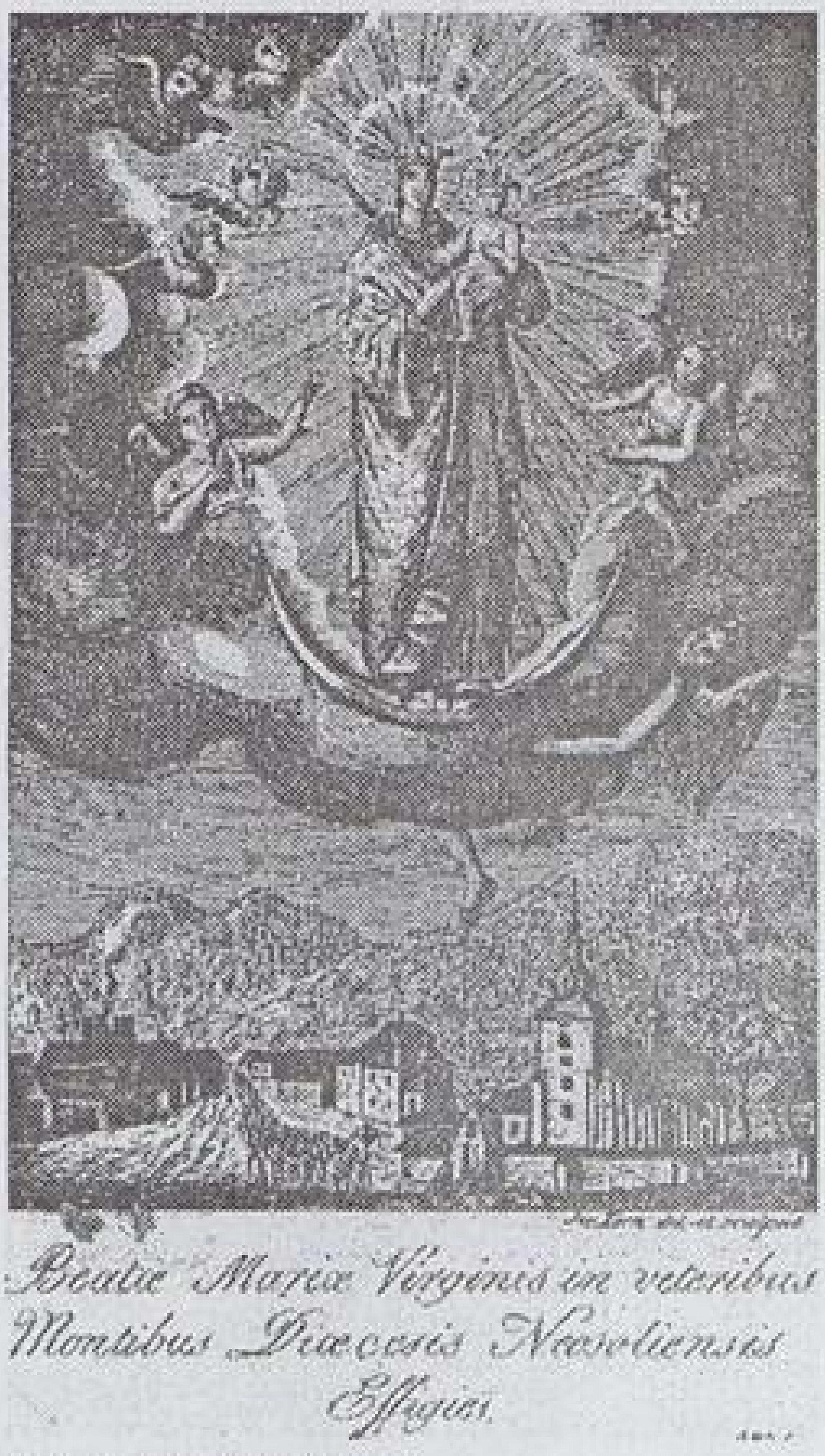
3. *Madona z Rajeckej Lesnej (frivaldská). Oceľorytina v uvádzanom diele A. Jordánskeho; nesignované.*

4. *Višňovská Madona. Oceľorytina v uvádzanom diele A. Jordánskeho; autor: St. Dorneck.*

Uhorska, sa v prvej polovici 19. storočia nachádzala približne tretina všetkých uhorských pútnických miest, zasvätených okrem jedného prípadu (Bardejov) Panne Márii.

Udalosť, považovaná za zázračnú, stojaca na počiatku ich vzniku, bola v priebehu času opradená mnohými legendami. Treba podotknúť, že katolícka cirkev vždy starostlivo zvažovala a skúmala všetky okolnosti, i prípady zázračných uzdravení, kým určitej udalosti pririekla atribút zázraku a kým pútnické miesta oficiálne uznala a posvätila (tak, ako i v dnešných dňoch – viď na Slovensku napr. prípad Turzovky a Litmanovej, v bývalej Juhoslávii napr. prípad Medjugoria, ktoré – napriek ľudovej zbožnosti s nimi spojenej i správach o zázračných uzdraveniach – nie sú doteraz cirkvou oficiálne uznané). Legendy však podnecovali fantáziu ľudových umelcov, prispeli k spopularizovaniu pútnického miesta a z vedeckého hľadiska majú dodnes historickú, literárnu i národopisnú hodnotu. K najznámejším, cirkvou uznaným pútnickým miestam, zasväteným Panne Márii zo spomínaného „radostného" okruhu patrí na západnom Slovensku predovšetkým Marianka, Staré Hory na strednom a Levoča na východnom Slovensku.

Každé pútnické miesto má svoju sochu alebo obraz, uctievané veriacimi ako zá-



5. *Starohorská Madona.*
Oceľorytina v uvádzanom dieleA. Jordánskeho; autor: Jozef Kern.

6. *Prievidzská Madona.*
Oceľorytina v uvádzanom diele A. Jordánskeho; nesignované.

zračné, väčšina z nich i prameň, považovaný v ľudovej tradícii za liečivý. Práve tieto obrazy a sochy sa stali významným tvorivým podnetom pre ľudových umelcov, ktorí sa nimi inšpirovali a snažili sa ich čo najvernejšie napodobniť. Do ďalšej skupiny možno zaradiť tých, ktorí sa inšpirovali nie priamo, ale druhotne, púťovými svätými obrázkami, rôznymi litografiami, drevorytmi a inými púťovými tlačami, prípadne vyprávaním a opisom očitých svedkov. Ľudových umelcov možno však i ďalej rozdeľovať na viac skupín – tých, ktorí sa či už priamo alebo sprostredkovane videnú predlohu pokúšali doslovne napodobniť – a tých, ktorí ju len voľne použili, prispôsobiac ju svojej fantázii a videniu sveta. Nepochybne veľkú úlohu zohrával aj stupeň zručnosti toho-ktorého ľudového umelca – prípadne i jeho výtvarného vzdelania.

Ľudové sochy sú často veľmi zjednodušené; neznalosť anatómie sa nahrádza plošnou rezbou. V zjednodušenej forme sa zvýrazňujú najmä tie znaky, ktoré boli považované na tej-ktorej zázračnej predlohe za podstatné: atribút v ruke matky a dieťaťa, splývanie, záhyby a výzdoba rúcha, ich farebnosť, poloha dieťaťa, sklon hlavy a poloha rúk, atd. Pritom sa často niektorý z týchto znakov neúmerne predimenzoval –

*7. Levočská Panna Mária.
Oceľorytina v uvádzanom diele A. Jordánskeho; autor: st. Dorneck*

*8. Madona z Marianky.
(E 820, polychrómované drevo, v.: 64 cm. Slovensko, koniec 18.–1. pol. 19. stor.)*

v záujme jednoznačnej identifikácie toho-ktorého zázračného pútnického typu – i vzhľadom na to, ako bol chápaný v ľudovom prostredí.

Pri ikonografickom a typologickom triedení a určovaní drevených ľudových plastík z územia dnešného Slovenska podľa jednotlivých pútnických miest sa môžeme oprieť o významnú publikáciu autora Alexa Jordánskeho: *Krátki opis milostivích obrazoch blahoslavenéj Panni Marie Matki Božéj, které v Králowstve Uherském, a v patrícich k ňemu částkách, a krajnách verejňe sa ctá.* Autor, trnavský biskup, ostrihomský kanonik a vysokoškolský profesor, vydal svoje dielo v Bratislave v r. 1836 najprv v nemčine a maďarčine, v r. 1838 v preklade do bernolákovskej slovenčiny. Nie je bez zaujímavosti, že o preklad požiadal svojho bývalého žiaka Jána Hollého, toho času madunického farára, ktorý sa na preklad podujali s viacerými pomocníkmi. Okrem historickej a národopisnej má tak publikácia i cennú jazykovú hodnotu. Autor, narodený v r. 1765 v Košiciach, písal svoju knihu ako 73ročný. Opieral sa pritom o dve diela uhorského palatína Pavla Esterházyho, napísane v maďarčine v r. 1690 a 1696. Prvé sa zaoberalo svetovými, druhé, pod názvom *Mennyei Korona* (Nebeská

koruna) uhorskými mariánskymi pútnickými miestami. Alex Jordánsky využil prítomnosť uhorských biskupov na zasadaní snemu v Bratislave v r. 1832 na rozšírenie a doplnenie údajov o zázračných obrazoch a sochách. Výsledkom bol súpis 69 milostných obrazov a sôch z územia celého Uhorska, doplnený históriou ich vzniku. Zvlášť cenné je doplnenie publikácie dobovými oceľorytinami (spolu 91 celostranových rytín, autormi ktorých boli viedenský rytec Dorneck a kremnický rytec Jozef Kern). Autor uvádza milostivé obrazy a sochy podľa uhorských arcibiskupstiev (Ostrihom, Kaloča, Eger) a biskupstiev; na slovenskom území spomína 23 milostivých sôch a obrazov, teda tretinu z celkového počtu. Z toho zázračné sochy a obrazy z už spomínaného *radostného* okruhu na území dnešného Slovenska sú tieto: v ostrihomskej arcidiecéze 1. Bratislava-Nové mesto (Blumentál), 2. Bratislava-Kalvária na Hlbokej ceste, 3. Marianka, 4. Modranka pri Trnave, 5. Hronský Beňadik, 6. Topoľčianky; v nitrianskej diecéze 7. Dubnica nad Váhom, 8. Rajecká Lesná (bývalý Frivald), 9. Višňové pri Žiline; v banskobystrickej diecéze: 10. Staré Hory, 11. Kláštor pod Znievom, 12. Prievidza; v rožňavskej diecéze 13. Krásna Hôrka, v spišskej diecéze 14. Levoča.

V zbierkových fondoch HM SNM však všetky tieto typy zastúpené nie sú. Samozrejme, dnes je – i vďaka zlému a torzovitému stavu niektorých sôch – ťažko určiť ten-ktorý vyhranený typ, svoje vykonal i posun v chápaní a stvárňovaní toho-ktorého umelca. Niekedy dochádzalo i k zámernému „prekrývaniu" viacerých pútnických typov, aby sa akoby umocnila ich – v ľudovom chápaní – orodovnícka sila. Je známe, že ľud často vnášal do „pôsobnosti" jednotlivých svätcov, ako ochrancov voči rôznym pohromám a chorobám – a teda i do sféry pôsobnosti Panny Márie – ešte pôvodné archaické predkresťanské predstavy. Tak napr. Madone rajeckej sa pripisovalo uzdravovanie neduživých detí, Madone z Marianky liečenie očných chorôb, levočskej duševných porúch, starohorskej liečenie neplodnosti. K tým mariánskym typom, ktoré môžeme v zbierkach HM SNM určiť viac-menej jednoznačne, patrí na západnom Slovensku Madona z Marianky, Madona z Dubnice, Rajeckej Lesnej, Višňového, Starých Hôr a Prievidze na strednom Slovensku, na východnom Slovensku Panna Mária z Levoče. Pritom sa – spomedzi veľkého počtu presne neurčiteľnejších sôch – často jedná naozaj len o niekoľko, prípadne i len o jeden exemplár.

Madona z Marianky – často splýva ako ikonografický typ s Madonou z bratislavskej Kalvárie, zo zahraničných typov najmä s Madonou z Mariazellu (t. č. je umiestnená na hlavnom oltári rím.-kat. pútnického kostola Narodenia Panny Márie v Marianke, okr. Bratislava-vidiek). Pôvodná drevená plastika sediacej Madony s Ježiškom v lone pochádza pravdepodobne z prvej polovice 13. storočia a je najstaršou pútnickou plastikou na Slovensku vôbec. Matka pridŕža dieťa ľavou rukou, v pravej ruke, zohnutej v lakti a vystretej pred seba, drží guľu, predstavujúcu zemský glóbus. Ježiško, oblečený do dlhých šiat, drží v ľavej ruke knihu, pravou rukou žehná veriacich. Mária je oblečená do priliehavého rúcha, cez plecia má prehodený na hrudi otvorený plášť. Treba však podotknúť, že predovšetkým od obdobia baroka obliekali zázračnú sošku do bohatých rúch, obmieňaných podľa príslušného liturgického obdobia. (Bolo to v tomto období – často i neskôr – príznačné takmer pre všetky pútnicke mariánske miesta.) Ľudoví umelci sa teda inšpirovali zväčša už oblečenými Madonami, čo ovplyvnilo ich výslednú podobu, zakrylo mnohé určujúce atribúty (v tomto prípade knihu v ruke dieťaťa) a prispelo k často až uniformovitej „zvonovej" siluete.

9. *Dubnická Madona.*
(E 834, polychrómované drevo, v.: 40 cm. Vysoká pri Bratislave, 1. pol. 19. stor.)

10. *Madona z Rajeckej Lesnej (frivaldská).*
(E 858, polychrómované drevo, v.: 44 cm. Budmerice, okr. Bratislava-vidiek, koniec 18.–zač. 19. stor.)

11. *Višňovská Madona.*
(E 10.053, polychrómované drevo, v.: 36 cm. Závadka, okr. Banská Bystrica, 19. stor.)

12. *Višňovská Madona.*
(E 871, polychrómované drevo, v.: 46 cm. Počúvadlo, okr. Banská Štiavnica, koniec 18. stor.)

Do pôvodného vzhľadu starobylej sochy zasiahol v 17. storočí neznámy reštaurátor, ktorý v rámci obnovy rezbársky upravil tvár matky i dieťaťa v duchu baroka; zároveň rezbársky upravil i temená hláv, aby na ne bolo možné nasadiť barokové korunky.

Podľa legendy, citovanej A. Jordánskym, našiel zázračnú sošku slepý žobrák na dne potôčika, v ňom si totiž, na príkaz z neba, ktorý začul, modliac sa v tálskom háji, umýval oči. Sochu potom vraj umiestnil na vysoký drevený podstavec. Kostol bol postavený neskôr, v 14. storočí za vlády kráľa Ľudovíta I. Veľkého a spolu s kláštorom darovaný reholi paulínov.

V zbierkach HM SNM sa nachádzajú len dve výrazné sochy Madony z Marianky. Prvá z nich (E 820, Slovensko, koniec 18. alebo 1. pol. 19. stor.), je krásnou ukážkou individuálneho prístupu ľudového umelca, ktorý soche vdýchol jedinečné črty tváre a pôvabné stvárnenie odevu – i pre prípad, že soška nebude „dooblečená". Druhá z nich (E 898, Slovensko, 19. stor.), je skôr ukážkou púťovej sošky v zjednodušenej, jednoznačnej podobe. Obidve sú stojace, hoci pôvodná predloha je sediaca – je to pomerne častý posun vďaka zvonovitej siluete odevu.

Madona dubnická – často taktiež zamieňaná a splývajúca s Madonou z Marianky, Bratislavy-Kalvárie a Mariazellu. (V súčasnosti sa nachádza v rím.-kat. farskom kostole sv. Jakuba v Dubnici n. Váhom, okr. Považská Bystrica.) Zázračná soška pochádza z druhej polovice 17. storočia; zhotovil ju pravdepodobne domáci rezbár podľa staršej neskorogotickej predlohy. Držanie tela Madony je strnulé, v gotickom kontraposte. Na ľavej ruke drží dieťa, pritláčajúc si ho k hrudi, v pravej ruke drží žezlo. Spodné rúcho Márie je ozdobené širokým golierom; novým prvkom je šatka, ovinutá okolo Máriiných rúk. Ježiško drží – ako Pán zeme a vesmíru – v ľavej ruke glóbus s krížikom, pravou rukou hladká Matkino líce, čo uvoľňuje celkovú strnulosť a navodzuje detskú hravosť. Podľa legendy, uverejnenej u A. Jordánskeho, chcela v r. 1742 grófka Terézia Illesházyová túto sochu z farského kostola v Dubnici odstrániť a nahradiť inou. Po tri noci sa jej však socha – bez všetkých ozdôb – zjavovala vo sne. Po tom svoje rozhodnutie zmenila, darujúc soche nové vzácne rúcho, kráľovskú berlu a zlatú korunu.

V zbierkach HM SNM sa vyskytuje dubnická Madona len v jednom prípade (E 834, Vysoká pri Bratislave, 1. polovica 19. stor.) v značne zjednodušenej podobe, kvôli už spomínanému poňatiu rúcha (chýba napr. hravé gesto dieťaťa). Určujúcim je práve tvar rúcha okolo krku a rukáva Matky.

Madona z Rajeckej Lesnej (do r. 1948 Frivald – frivaldská, v súčasnosti sa nachádza v rím.-kat. kostole Narodenia Panny Márie v Rajeckej Lesnej, okr. Žilina). Pôvodná neskorogotická zázračná socha zobrazuje Pannu Máriu ako mladú ženu – matku, stojacu v kontraposte, v strnulom postoji. Na predlaktí pravej ruky nesie nahého Ježiška, ktorý pravou rukou požehnáva, v ľavej drží zemeguľu s krížom. Matka jemne pridŕža jeho nožičku elegantne sformovanými prstami, v ľavej ruke drží kráľovské žezlo. Rezbár oživil tvár Matky i dieťaťa úsmevom, sľubujúcim milosrdenstvo a pochopenie pre kajúcnikov. Otvorený plášť, prehodený cez Máriine plecia, spadá pozdĺž ľavého boku k zemi; pravý okraj plášťa pridržiava Mária pod Ježiškom.

Na dvoch vzácnych soškách zo zbierok HM SNM (E 858, E 876), nie sú všetky tieto určujúce znaky dodržané, predsa však výskytom väčšiny z nich – polohou dieťaťa, výrazom tváre, charakterom rúcha, apod. – sa k tomuto typu zaraďujú. Najmä prvá

13. Starohorská Madona.
(E 815, polychrómované drevo, v.: 66 cm. Močiar, okr. Banská Štiavnica, koniec 18.–zač. 19. stor.)

14. Starohorská Madona.
(E 21.448, polychrómované drevo, v.: 46 cm. Stredné Slovensko, 19. stor.)

15. Starohorská Madona (Immaculata).
(E 843, polychrómované drevo, v.: 66 cm. Dolné Breziny, okr. Zvolen, 18. stor.)

16. Prievidzská Madona.
(E 857, drevo so zbytkami polychrómie, v.: 46 cm. Nevoľné, okr. Žiar nad Hronom, koniec 18. stor.)

soška (E 858, Budmerice, okr. Bratislava-vidiek, koniec 18.–zač. 19. storočia) vyniká jemným výrazom tváre a precíznou rezbárskou prácou neznámeho umelca; v druhom prípade (E 876, Slovensko, 19. stor.) zvyšuje umelecký účinok opadaná polychrómia.

Madona višňovská – predstavuje v danom ľudovom prostredí pomerne ojedinelý typ Kojacej Madony. (Zázračná socha sa v súčasnosti nachádza v rím.-kat. pútnickom kostole vo Višňovom, okr. Žilina.) Autor pôvodnej ranobarokovej sochy, zhotovenej okolo polovice 17. storočia, pravdepodobne vychádzal z gotickej tradície a nadväzoval na nejakú staršiu gotickú sochu zo 14. storočia. Panna Mária sedí na drevenej lavičke v strnulej frontálnej polohe. Na ľavom kolene drží Ježiška, pravou rukou mu pridŕža prsník. Je zahalená do bohato zriaseného plášťa, na hlave s korunou a šatkou. Ježiško je nahý, matka ho sčasti zakrýva ľavým cípom svojho plášťa.

Alex Jordánsky opisuje, že na žiadosť mnohých pútnikov je zázračná socha obmývaná vodou, ktorú potom užívajú na liečenie rôznych neduhov. Socha sa tým však vraj vôbec neničí, naopak, je čoraz krajšia.

V zbierkových fondoch HM SNM sa nachádzajú tri drevené sošky, ktoré môžeme zaradiť k tomuto ikonografickému typu. Kým v prvých dvoch prípadoch (E 10.053, Závadka, okr. Banská Bystrica, 19. stor.) a E 833 (Haluzice, okr. Nové Mesto n. Váhom, koniec 18.–1. pol. 19. stor.) je určujúcou skôr základná silueta, odev matky a poloha dieťaťa, v treťom prípade (E 871, Počúvadlo, okr. Banská Štiavnica, koniec 18. stor.), ide o dokonale rezbársky i kompozične zvládnutý typ Kojacej Madony, stojacej už na rozhraní ľudového a slohového umenia. (Plastika bola pred tromi rokmi umelecky zreštaurovaná, v rámci čoho bola čiastočne doplnená ľavá ruka.)

Madona starohorská – ide o jeden z najrozšírenejších typov na území dnešného Slovenska – pričom často dochádza k prelínaniu a spájaniu sa s ďalšími typmi, najmä s prievidzskou Madonou. (Milostivá socha je v súčasnosti umiestnená v rím. kat. pútnickom kostole Navštívenia Panny Márie na Starých Horách, okr. Banská Bystrica.) Pôvodná neskorogotická socha, pravdepodobne z konca 15. storočia, predstavuje štíhlu, stojacu Pannu Máriu, ktorá ľavou rukou objíma sediaceho Ježiška, zahaleného iba v spodnej časti drapériou jej plášťa. Pravou rukou mu podáva jablko, po ktorom Ježiško siaha. Žezlo, zasunuté pod pravú ruku Márie, bolo pridané dodatočne – starohorská Madona bola totiž pôvodne typom Madony-matky, nie Kráľovnej neba (dokazuje to jej nežný, hravý vzťah k dieťaťu). Novšieho pôvodu sú i obe koruny. Príznačné je riasenie plášťa, ktorý zahaľuje postavu Márie: obidva jeho okraje sa excentricky stretajú, prichytené pod Ježiškovou postavou, odkiaľ spadajú nadol v dlhých záhyboch; ich okraje pritom vytvárajú esovité krivky. Na oboch stranách postavy sa pod lakťami vytvárajú veľké miskovité záhyby a pod nimi ďalšie, postupne sa zužujúce do písmena V, charakteristické plechovitou tvrdosťou, ktorá má vyjadrovať ťažkú poddajnosť brokátovej látky. Takéto spájanie dvoch typoch záhybov je typické pre jeden zo smerov výtvarnej tvorby na území dnešného Slovenska v poslednej štvrtine 15. storočia; starohorská Madona sa v rámci neho zaraďuje medzi najpôsobivejšie sochárske diela. Podrobnejší rozbor zachovaných plastík možno ukáže, že Madona zo Starých Hôr bola východiskom pre skupinu sôch s tvrdými miskovitými záhybmi, ktoré sa zachovali na strednom Slovensku (napr. milostivá socha Madony v Prievidzi). Mimoriadnu rezbársku zručnosť tvorcu starohorskej Madony prezrádzajú napr. i jemné, elegantné ruky Panny Márie. Napriek prvku hravosti je však výraz Matky i dieťaťa vážny, navodzujúci úctu a obdiv zároveň.

17. *Levočská Panna Mária.*
(E 16.182, polychrómované drevo, v.: 70 cm. Hlohovec, okr. Trnava, prelom 18. a 19. stor.)

18. *Immaculata.*
(E 20.261, polychrómované drevo, v.: 63 cm. Okolie Banskej Štiavnice, koniec 18.–zač. 19. stor.)

19. *Lurdská Panna Mária.*
(E 830, polychrómované drevo, v.: 60 cm. Pernek, okr. Bratislava-vidiek, 2. pol. 19. stor.)

20. *Svatohorská Madona.*
(E 21.987, polychrómované drevo, v.: 66 cm. Horná Kráľová pri Nitre, zač. 19. stor.)

V zbierkach HM SNM patrí tento typ k najpočetnejším: je preň príznačná určitá strnulosť matky a dieťaťa, s menšími obmenami týkajúcimi sa najmä polohy rúk, jablka, apod. K najcennejším patrí predovšetkým Madona z Močiara, okr. Banská Štiavnica (E 815, koniec 18.– zač. 19. stor.) – ktorej neznámy umelec, napriek celkovej meravej dôstojnosti, venoval nežný výraz tváre. Typickou je Madona pod inv. č. E 21.448 (stredné Slovensko, 19. stor.) s príznačným prísnym výrazom, ktorá v zbierkovom fonde HM existuje ešte v jednej obmene. Veľká Madona z 19. storočia, nájdená na západnom Slovensku, monumentálny účinok ktorej umocňuje i strohá, tmavá farebnosť (E 21.146) a torzovitá Madona (E 843, Dolné Breziny, okr. Zvolen, 18. stor.), pokladaná niekedy i za Immaculatu, zachovávajú pôvodnú dôstojnosť predlohy a celkovú zjednodušenosť formy, ktorá v prípade torza – Immaculaty – prechádza až do pôsobivej štylizácie.

Madona prievidzská – v podstate splývajúca väčšinou so starohorskou Madonou. Pôvodná milostivá socha (nachádzajúca sa v cintorínskom rím.-kat. kostole v Prievidzi) je neskorogotická, pravdepodobne z poslednej štvrtiny 15. storočia. Štíhla postava Márie drží na ľavej ruke Ježiška, pravú dvíha v žehnajúcom geste. Ježiško je nahý a takisto strnulo vzpriamený, v ľavej ruke drží zemské jablko, pravou žehná veriacich. Rúcho Márie padá nadol vo vertikálnych záhyboch, plášť vytvára plytké záhyby pod predlaktím oboch rúk (podobne ako u starohorskej Madony).

V zbierkových fondoch HM splýva tento typ takmer úplne s typom starohorskej Madony. Snáď len v prípade Madony E 857 (Nevoľné, okr. Žiar nad Hronom, koniec 18. storočia) možno hovoriť o určitej pôsobivej obmene tohto typu (pridržiavanie rúcha na prsiach, dieťa je oblečené, apod.).

Levočská Panna Mária – neskorogotická socha Panny Márie, pravdepodobne z 80. rokov 15. stor.; nachádza sa v pútnickej bazilike Navštívenia Panny Márie na Mariánskej hore v Levoči (okr. Spišská Nová Ves). Mária je bez postavy Ježiška; žezlo, ktoré drží v ruke, nie je pôvodné. Socha nepredstavuje Madonu s dieťaťom; pravdepodobne bola súčasťou figurálnej skupiny, ktorá zobrazovala stretnutie Panny Márie za svojou príbuznou, sv. Alžbetou. S najväčšou pravdepodobnosťou išlo o výjav Navštívenia preblahoslavenej Panny Márie (svedčí o tom i gesto roztvorených rúk, ktorým sa Panna Mária zvítala so sv. Alžbetou). Panna Mária s roztvoreným náručím a miernym úsmevom na tvári stojí v kontraposte, mierne esovito prehnutá, oblečená do spodného prepásaného rúcha a plášťa so sponou na prsiach. Husto rezané vlasy sú rozpustené, ich pravý prúd spadá dopredu.

V zbierkovom fonde HM sa k typu levočskej Panny Márie dajú – viac menej voľne zaradiť tri drevené plastiky: v prípade Panny Márie pod inv. č. E 16.182 (Hlohovec, okr. Trnava, prelom 18. a 19. stor.), ide o voľnú interpretáciu tohto typu – dôležité je najme gesto rúk. Plechová korunka je na pôvodný drevený výbežok na hlave pripevnená dodatočne. Je možné, že šlo o tzv. obliekaciu sochu Panny Márie – s najväčšou pravdepodobnosťou však určite nosila aspoň látkový plášť. Socha je totiž zozadu vyhĺbená, pričom svojimi rozmermi a celkovým charakterom napovedá, že ju možno nosili i pri procesiách.

Obliekacia Panna Mária (E 894, okolie Zvolena, pravdepodobne 18. stor.) má pohyblivé ruky. Vyniká štíhlou pretiahnutou siluetou a jemnosťou tváre. (Odev je v súčasnosti zhotovená dobová rekonštrukcia.)

Panna Mária pod inv. č. E 20.756 (okolie Levíc, 1. pol. 19. stor.) je žiaľ, torzovi-

21. Svatohorská Madona.
(E 847, polychrómované drevo, v.: 45 cm.
Rohožník, okr. Senica, 19. stor.)

22. Hostýnska Madona.
(E 12.208, polychrómované drevo, v.: 46 cm.
Slovensko, 19. stor.)

23. Madona zo Svatého Kopečku.
(E 856, polychrómované drevo, v.: 34 cm.
Hodruša, okr. Banská Štiavnica, zač. 19. stor.)

24. Madona z Mariazellu.
(E 895, polychrómované a zlátené drevo s lazúrami, v.: 53 cm.
Radošovce, západné Slovensko, koniec 19. stor.)

tého charakteru. Celkovým postojom, charakterom odevu i účesu ju však tiež môžeme zaradiť k „levočskej" skupine v rámci zbierok HM SNM.

Na záver ešte aspoň niekoľko slov o ďalších najzastúpenejších typoch Panny Márie (teda bez dieťaťa) v zbierkových fondoch HM SNM. Okrem Panny Márie Orodovníčky (napr. pôvabná ľudová soška E 809, Slovensko, 19. stor.), Panny Márie Kráľovnej neba a zeme (napr. E 18.494, záp. Slovensko, 2. pol. 19. stor.) patrí k najzastúpenejším ikonografický typ Immaculaty[5] a to od bežného púťového typu, (napr. pod č. E 832, okolie Galanty, 19. stor.), cez expresívnu ľudovú barokovú Immaculatu (E 20.261, okolie Banskej Štiavnice, koniec 18.–zač. 19. storočia) až po príznačné schematické a strnulé chápanie z konca 19. storočia (E 15.990, západné Slovensko, 19. stor.).

Zvláštnu, samostatnú skupinu tvorí stvárnenie Lurdskej Panny Márie. Keďže zjavenie Panny Márie Bernadette Soubirousovej v Lourdoch vo francúzskych Pyrenejách sa udialo až v r. 1858, stvárňovanie tohto ikonografického typu (Panna Mária v bielom závoji a rúchu, prepásanom modrým širokým pásom, so zopätými rukami, prípadne perlovým ružencom a zlatými ružami na nohách) preniká do ľudového prostredia pomerne neskoro, väčšinou už ovplyvnené neveľmi vkusnými sériovo vyrábanými púťovými soškami. V zbierkovom fonde HM SNM sa však nachádzajú dve výnimočné plastiky tohto druhu, nájdené v okolí Bratislavy: E 830, Lurdská Panna Mária z Perneku, okr. Bratislava-vidiek, z druhej polovice 19. storočia a – E 13.747, Panna Mária zo Stupavy, okr. Bratislava-vidiek, z rovnakého časového obdobia. V prvom prípade ide o krásnu štylizáciu ikonografického typu v duchu najlepších tradícií ľudového výtvarného umenia. Vertikálnosť zárezov na rúchu vytvára ilúziu štíhlosti a abstraktnosti, akoby zvýraznenej malou hlavou. Celé dielo pôsobí ako jednotný celok, takmer až so symbolickým vyznením. V prípade Lurdskej Panny Márie zo Stupavy sa nám predstavuje pôvabná, zjednodušená postava Márie, už akoby na hranici ľudového a naivného umenia, vo veľmi netradičnej farebnosti. Lurdská – ružencová Panna Mária E 10.696 z okolia Prievidze z 19. storočia, sa svojím charakterom zaraďuje niekde na rozhranie púťových sošiek a individuálneho autorského prejavu.

Dotkneme sa ešte aspoň letmo ikonografických typov milostivých sošiek zo zahraničných pútnických miest, z ktorých niektoré sú v zbierkových fondoch HM SNM zastúpené prekvapujúco bohato. Na prvom mieste chceme spomenúť typ Panny Márie svatohorskej (Svatá Hora pri Příbrami). V zbierkach HM sem môžeme s určitosťou zaradiť najmenej 15 drevených sošiek – a to od tradičného, sériovo zhotovovaného púťového tovaru až napr. po unikátnu zlátenú Madonu E 21.987 z Hornej Kráľovej pri Nitre[6] zo zač. 19. stor. Určitou raritou je svatohorská čierna Madona (E 847, Rohožník, okr. Senica, 19. stor.). Pôvodná, uctievaná pútnická socha na Svatej Hore je totiž naozaj poňatá ako typ „čiernej Madony"[7] – matka i dieťa majú tmavú pleť. Ďalšie početné diela, vytvárané podľa nej, však už v drvivej väčšine túto časť jej výzoru nenapodobňujú. Púťové sošky, zhotovované v Čechoch, napr. Svatej Hore pri Příbrami, sa dovážali i na Slovensko a predávali v známych pútnických miestach (napr. Marianka, Šaštín, Staré Hory); je možné, že ako známe a osvedčené „zázračné typy" sa v niektorých rezbárskych dielňach a pútnických strediskách na území Slovenska i zhotovovali.

Z ďalších známych moravských a českých typov milostivých sošiek je v zbierkach Historického múzea zastúpených niekoľko pútnických sošiek vambeřickej a křtin-

skej Madony, je tu i pôvabná obmena hostýnskej Madony a Madony zo Svatého Kopečku pri Olomouci. Jedným z vôbec najzastúpenejších typov v zbierkovom fonde starých ľudových plastík v Historickom múzeu (11 sôch) je Madona z Mariazellu (pôvodná románska plastika sa datuje na začiatok 12. storočia). Predstavuje sa v mnohých obmenách – od krásnej, autorsky výnimočne poňatej Madony z Radošoviec (E 895, západné Slovensko, koniec 18. storočia) so zlátením a lazúrami až po púťovú sošku E 21.145 z Rakúska z konca 19. storočia, s tzv. pečaťou pravosti. Mariazell bol totiž po Marianke a Šaštíne najčastejším cieľom pútnikov z územia dnešného Slovenska a zázračná soška mariazellskej Madony inšpirovala mnohých ľudových umelcov.

Ľudové drevené sochy radostného mariánskeho okruhu sú len jednou zo súčastí bohatého zbierkového fondu ľudového výtvarného umenia so sakrálnou tematikou v Historickom múzeu SNM na Bratislavskom hrade. Po období zaznávania tejto dôležitej časti našej kultúry v minulosti sa otvárajú veľké možnosti odborného vedeckého výskumu i porovnávacieho štúdia – v zbierkových fondoch nielen slovenských, ale i európskych múzeí a galérií, predovšetkým v susedných krajinách spoločného stredoeurópskeho priestoru. Práve v prepojenosti naň, v hľadaní vzájomných súvislostí v rámci európskeho kultúrneho dedičstva treba hľadať základnú líniu spracúvania tejto témy v budúcnosti.[8]

POZNÁMKY

[1] Napr. V Novej Bani (družstvo zamerané predovšetkým na výrobu drevených betlehmov), v Kežmarku, Rajci a inde.

[2] Protipólom „radostného" mariánskeho okruhu je „bolestný" okruh (s ústrednou témou Piety, ale i Dolorosy, bolestnej Matky pod krížom na Kalvárii, apod.).

[3] Keďže takmer všetky sochy radostného mariánskeho okruhu sú zhotovené z dreva (z kameňa sú len dve postavy Lurdskej Panny Márie), budeme v ďalšom texte hovoriť už len o drevených mariánskych ľudových sochách radostného okruhu.

[4] Uznanie a potvrdenie Sedembolestnej Panny Márie ako Patrónky Slovenska je až záležitosťou 20. storočia (Vatikánsky dekrét zo dňa 22. apríla 1927).

[5] Ikonografický typ Immaculaty býval niekedy – aj v ľudovom prostredí – zobrazovaný i s dieťaťom (Immaculata Conceptio – Nepoškvrnené počatie; v zmysle učenia katolíckej cirkvi, že Panna Mária, ako budúca vyvolená Kristova matka, bola už od prvého okamžiku svojej existencie zbavená dedičného hriechu). Pre určenie toho ktorého stvárnenia Márie ako typu Immaculaty je rozhodujúci predovšetkým spôsob zobrazenia – typické je najmä poňatie Márie ako ženy z Apokalypsy (Zjavenie sv. Jána – 12,1) s dvanástimi hviezdami okolo hlavy, s mesiacom pod nohami, prípadne obklopená slnečnými lúčmi. Jednou nohou zvyčajne drví hlavu buď apokalyptického draka, alebo starozákonného hada (Genezis 3,14–15) – Satana.

[6] Udanie lokality za inv. číslom označuje väčšinou miesto, z ktorého bola soška do múzea buď priamo získaná, prípadne ktoré označovali vlastníci alebo iní informátori za miesto nálezu či pôvodu. Nemusí sa teda zhodovať s pôvodným miestom jej vzniku.

[7] K najznámejším „čiernym Madonám" zo svetových pútnických miest patrí napr. Madona zo Chartres, Guadalupe, Montserratu; v strednej Európe z Čenstochovej, Altöttingu, ale i Brna či už spomenutej Svatej Hory pri Příbrami (na území dnešného Slovenska napr. známy obraz plačúcej Panny Márie v Trnave). Tento ikonografický typ vznikal buď náhodne – prirodzeným stmavnutím zázračnej predlohy – alebo bol vytváraný zámerne podľa Šalamúnovej piesne piesní (1,5): „Nigra sum, sed formosa..." („Čierna som, ale krásna..."). Panna Mária tu bola vlastne v symbolickom zmysle pripodobňovaná k starozákonnej Sulamit.

[8] Táto prednáška bola použitá ako podklad pre širšiu štúdiu do Zborníka SNM – História, 35, 1995. (V súčasnosti zadané do tlače.)

VÝBER Z POUŽITEJ LITERATÚRY

Aurenhammer, H.: *Die Mariengnadenbilder Wiens und Niederösterreichs in der Barockzeit.* Viedeň 1956.

Bagin, A.: *Krátki opis milosťivích obrazov blahoslavenej Panni Marie.* In: Katolícke noviny, 103, 1988, č. 13, 15, 32, 33, 34, 36, 37, 40, 51–52; Katolícke noviny, 104, 1989, č. 2, 3, 10, 11, 12.

Fekete, Š.: *Vznik, rozloženie a význam slovenských pútnických miest.* In: Národopisný sborník, 8, 1947, č. 3, s. 125–144.

Hasalová, V.: *Lidové sakrální sochařství, jeho evidence a katalogizace.* In: Muzejní a vlastivědná práce, Praha 1966, s. 136–150.

Jordánsky, A.: *Krátki opis milosťivích obrazoch blahoslavenéj Panni Marie Matki Božéj, které v Králowstwe Uherském, a v patrících k ňemu částkách, a krajnách verejňe sa ctá.* Bratislava 1838.

Kovačevičová, S.: *Ľudové skulptúry na Slovensku.* In: Slovenský národopis, 17, 1969, č. 2–3, s. 205–275.

Lexikon der christlichen Ikonographie. 2. diel, Freiburg 1970, s. 338–344; 3. diel, Freiburg 1971. s. 154–210.

Okálová, E.: *Ľudové drevené sošky.* Martin 1964.

Samson, I.: *Ku vzniku kultu relikvií ako jedného z predpokladov náboženských pútí.* In: Slovenský národopis, 42, 1994, č. 1, s. 14–32.

HÖLZERNE UND STEINERNE STATUEN MIT MARIENMOTIVEN IM SAMMLUNGSFONDS DER HISTORISCHEN ABTEILUNG DES SLOWAKISCHEN NATIONALMUSEUMS IN BRATISLAVA

Resümee

Die aus der ganzen Slowakei stammenden hölzernen und steinernen Statuen aus der Zeit vom 18. Jahrhundert bis erstes Jahrzehnt des 20. Jahrhunderts bilden einen wichtigen Bestandteil der Sammlungsfonds der bildenden Volkskunst in der historischen Abteilung des Slowakischen Nationalmuseum in Bratislava. Einen wesentlichen Teil (fast 2000 Stück) davon stellen sakrale Kunstwerke dar; mehr als die Hälfte sind Statuen mit Marienmotiven. Aus Sicht der Ikonographie sind in mehrere Kreise zu sortieren – der breiteste davon ist der sogenannte Freudekreis, das heißt ein Motiv der Madonna mit dem Kinde und ein Motiv der Jungfrau Maria allein.

Wenn man die volkstümlichen Marienstatuen aus der heutigen Slowakei unter einem ikonographischen und typologischen Aspekt näher betrachtet, ist einer der entscheidendsten Gesichtspunkte das Unterscheiden nach einzelnen bekannten Wallfahrtsorten auf dem Gebiet ehemaligen Ungarns. (Auf dem Gebiet der heutigen Slowakei, welches etwa ein Sechstel des ehemaligen ungarischen Gebiets darstellt, befand sich in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts ungefähr ein Drittel aller ungarischer Wallfahrtsorten.) Bei dieser Bestimmung einzelner Marientypen bedeutet folgendes Werk von Alex Jordánský, dem Kanoniker aus Ostrihom, ein wertvolles Studien- und Vergleichsmaterial für die gegenwärtige Forschung: „Kurze Beschreibung der gnadenvollen Bilder der seligen Jungfrau Maria, Mutter Gottes, die im Königreich Ungarn und in angehörenden Gegenden öffentlich verehrt werden", erschienen in Pressburg, ins Bernolák–Slowakische 1838 übersetzt. Außer vielen wertvollen Angaben über die Wallfahrtsorte Ungarns bietet das Buch auch historische Graphiken an, die ein seltenes, zu vergleichendes Material darstellen.

Die Marienstatuen des Freudekreises aus dem Sammlungsfonds der Historischen Abteilung des Slowakischen Nationalmuseums bilden nur einen bestimmten Abschnitt im Rahmen der reichen Sammlungsfonds in den slowakischen Museen und Galerien. Der Versuch, sie nach typologischen und ikonographischen Maßstäben zu beurteilen und nach dem entscheidenden Grundaspekt der Wallfahrtsorte einzuordnen, soll nur als ein Anfang weiterer, ausführlicherer Forschungen und Studien angesehen werden, die eine Eingliederung in die mitteleuropäische Verhältnisse erreichen möchten.

THE WOODEN AND STONE STATUES WITH THE HOLY VIRGIN IN THE COLLECTIONS OF THE HISTORICAL MUSEUM IN BRATISLAVA

Abstract

The wooden and stone statues covering the period from the 18th up to the first decade of the 20th century from the whole territory of Slovakia represent an important part of the collections of the folk visual art of the Historical Museum in Bratislava. A significant part (nearly 2 000 pieces) are the sacral artifacts – more than one half is formed by the statues with the Holy Virgin topic. From the iconographic point of view they may be subdivided into several thematic clusters – the largest is the so-called joyful cluster or the theme of the Madonna with a baby and the Holy Virgin herself.

One of the most important criterion of the iconographical and typological identification of the folk statues associated with the motif of the Holy Virgin is the division of the famous places of pilgrimage in the territory of former Kingdom of Hungary (in Slovakia representing one sixth of the territory of the former Kingdom of Hungary there was about a third of all the Hungarian places of pilgrimage). The valuable comparative material is represented by the work written by the Esztergom canon Alex of Jordan which can be used for the identification of the types of the Holy Virgin. The work called „Krátki opis milosťivích obrazov blahoslavenéj Panni Matki Božéj, které v Královstve Uherském, a v patrících k ňemu částkách, a krajnách verejňe sa cťá“ („A short description of the gracious icons of the blessed Holy Virgin which are respected in public in the Kingdom of Hungary and in its adjacent provinces“) published in Pressburg (Bratislava) in the translation into the Bernolák's version of Slovak in 1838. Besides the valuable data concerning the places of pilgrimage in the territory of Hungary, the book also provides a valuable picture comparative material in the form of graphics connected with that period.

The statues of the Holy Virgin belonging to the so-called joyful cluster which can be found in the collections of the Historical Museum in Bratislava represent only a fragment of the rich collections of Slovak museums and galleries. The attempt at their at least partial typological and iconographical classification according to the dominant criterion – the places of pilgrimage – is only the beginning of the detailed research which should lead to their integration into the complex Central European context.

OBRAZ KULTU P. MARIE VRANOVSKÉ V LIDOVÉM UMĚNÍ

Alena Kalinová, Etnografický ústav Moravského zemského muzea, Brno

Při studiu lidového výtvarného projevu na území střední a jižní Moravy a zejména širším okolí Brna se často setkáváme s motivem P. Marie Vranovské, který odkazuje na jedno z nejznámějších a dosud nejživějších moravských poutních míst. Starobylost poutní tradice Vranova u Brna potvrzuje řada historických zpráv, avšak počátek poutního místa v dnešním pojetí lze klást teprve do prvních desetiletí 17. století. O poutích k P. Marii Vranovské se zmiňují prameny z poslední čtvrtiny 15. století (Beránek, 1940, 26). Směřovaly zřejmě k původní mariánské svatyni, která přitahovala množství poutníků i v předbělohorské době, kdy zde působili luteránští kazatelé. Rozmach Vranova jako poutního místa se však úzce pojí s působením jezuitů a panstvím Liechtensteinů. Ti v roce 1617 uzavřeli se stavitelem Ondřejem Ernou smlouvu na výstavbu nové mariánské svatyně, která byla dokončena v roce 1630. Z roku 1633 pochází zakládací listina zdejšího kláštera paulánů. O charakteru a skutcích P. Marie Vranovské se vyjadřují četná pojednání, z nichž nejstarší z roku 1652 od F. Talberta poprvé zachytilo celou legendu.[1]

Uctívaná socha P. Marie na hlavním oltáři vranovského chrámu, která je umístěna ve zlaté mandorle s postavičkami puttů z 18. století, tvoří architektonickou a ideovou dominantu barokního interiéru. Podle legendy by měla pocházet již z roku 1240, ve skutečnosti se však jedná o pozdně gotickou dřevěnou plastiku (výška 72 cm), jejíž skutečná podoba se ukrývá pod bohatým šatem, do něhož je v průběhu roku oblékána.[2] Na hlavě má posazenou mohutnou barokní korunu, pod níž splývá závoj. Sochu dále zdobil závěs se zlatým rounem, kterým byla obdarována v roce 1712 a které bylo v minulém století nahrazeno napodobeninou z mosazného plechu.

P. Maria je zpodobena jako dívka se sepjatýma rukama, zvednutýma do výše hrudi, mírně skloněnou hlavou a dlouhými rozpuštěnými vlasy, které vzadu překrývají záda a zasahují hluboko pod pás; nad čelem jsou zachyceny stuhou. Je oblečena do modrého šatu se zlatým vzorem, přepásaného (cíp pásku splývá dolů) a ozdobně olemovaného kolem krku a na koncích rukávů.[3] Tento mariánský ikonografický typ (snad nejlépe mu odpovídá označení P. Marie v chrámu) se vyhranil v druhé polovině 15. století a vztahuje se k apokryfnímu líčení Mariina života od doby jejího zaslíbení chrámové službě až po zasnoubení s Josefem. P. Maria je v tomto případě často oblečena do šatu se vzorem obilných klasů (P. Maria Klasová), což je nositelem symbolického významu vztahujícího se k Ježíši, jeho narození a eucharistii.[4]

Nábožná modlitba
k Panně Marii,
swato-Wranowské.

Tisk a náklad Stanislawa Pospissila w Chrudimi.

1. Modlitba k P. Marii Vranovské, titulní list. Tisk, po polovině 19. století. EÚ MZM, bez inv. č., foto P. Jero.

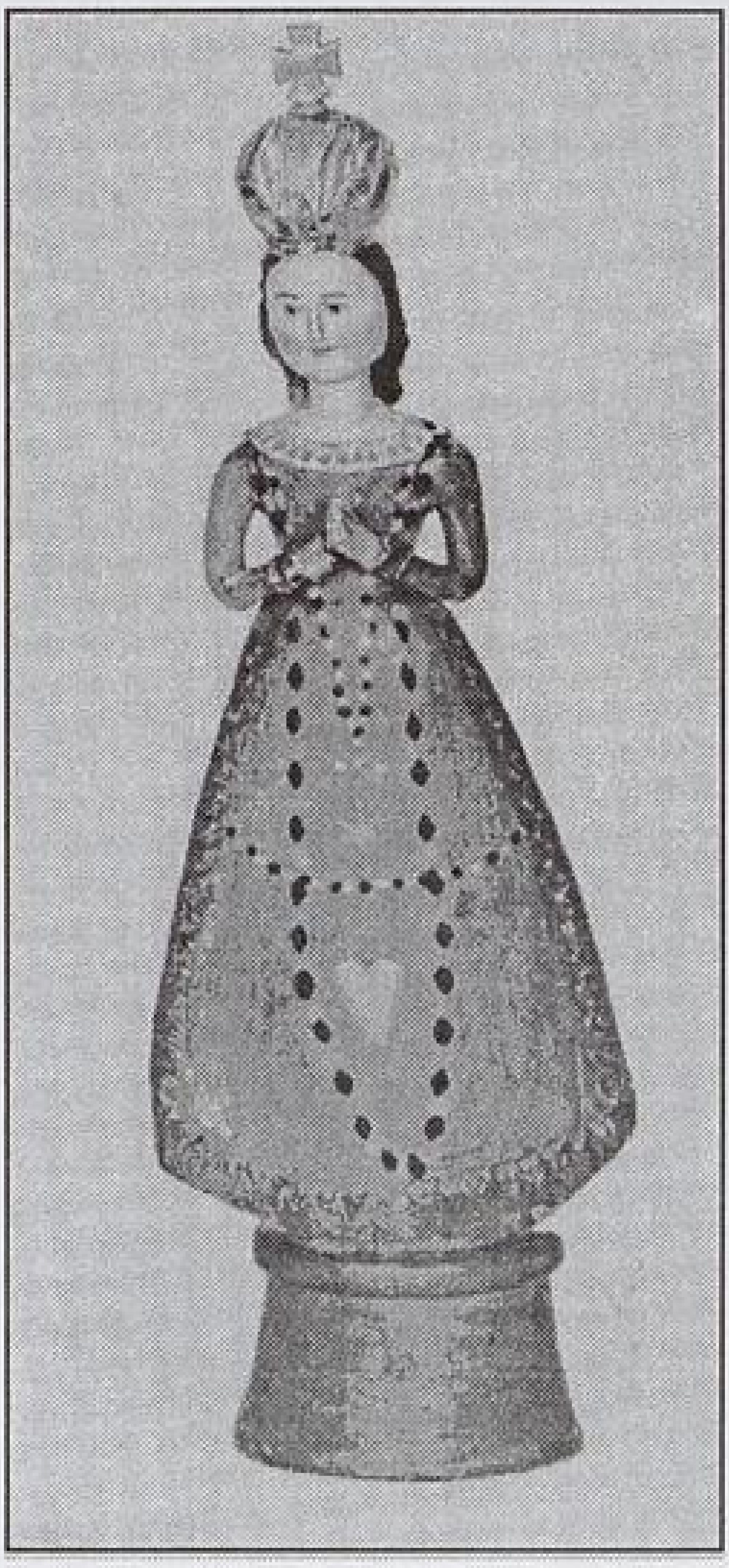
2. *P. Maria Vranovská. Malba na skle, Morava – Ždánice, tzv. mistr huňatého obočí, kolem 1830. Etnografický ústav Moravského zemského muzea v Brně (dále EÚ MZM), inv. č. Ms 564, foto Z. Ševčík.*

Na českém území představoval patrně nejstarší doklad této ikonografie deskový obraz P. Marie Budějovické na hlavním oltáři dominikánského kostela v Českých Budějovicích, který k nám byl podle tradice dovezen z italského Milána v roce 1410 a potom se stal předmětem dalšího kopírování. P. Marie Klasová vyjadřovala duchovní názory a představy vytvořené v 14. století v Německu a pěstované hlavně v ženských klášterech. Takto se dostala do Milána, odkud vedla cesta zpět do německých zemí. Převážná část zobrazení sledovaného typu se objevuje v jižním Německu a Rakousku. Zejména na bavorsko-rakouském alpském území byla P. Maria Klasová uctívána až do konce 18. století (Lexikon der christlichen Ikonographie, 1990, 82–85).

3. Koutní hrnec s motivem P. Marie Vranovské. Fajáns, Vyškov, po polovině 19. století. EÚ MZM, inv. č. 25755, foto Z. Ševčík.

Ze středověkého umění se na Moravě zachovala pouze dvě díla reprezentující popsaný ikonografický typ: milostná socha z vranovského kostela, vytvořená pravděpodobně v padesátých letech 15. století, a plastika ze sbírek Moravské galerie v Brně (inv. č. E 125), která údajně pochází z Rajhradu a je datována přibližně k roku 1500. Ačkoli obě dosud postrádají hlubší uměleckohistorické zpracování, je možno uvažovat o cizí, nejspíše německé nebo rakouské provenienci.

Zvroucnělý mariánský kult se vedle úcty světců stal důležitým znakem poslední třetiny 16. století, kdy se katolicismus, zatlačovaný počátečním rozmachem reformace, zvedal k získání ztraceného postavení. Přitom vědomě zvýrazňoval právě ty stránky



4. *P. Maria Vranovská. Dřevěná plastika, Brněnsko, druhá polovina 19. století. EÚ MZM, inv. č. P 639, foto Z. Ševčík.*

5. *P. Maria Vranovská. Dřevěná plastika, střední Morava, druhá polovina 19. století. EÚ MZM, inv. č. P. 656, foto J. Vozdecký.*

věrouky a kultu, které odpůrci houževnatě napsali a popírali. K upevnění katolických pozic v 17. století napomohly zejména krušné události následujících let – uherský vpád na Moravu, drancování za třicetileté války či epidemie sužující obyvatelstvo. Vranov se tak stal cílem poutníků ze všech koutů Moravy, přicházela i procesí ze sousedních zemí. Proto lze od 18. století sledovat působení kultu P. Marie Vranovské na výtvarné projevy, které se šířily převážně mezi lidovými vrstvami. Patrně nejpočetnější skupinu tvoří tisky, jež můžeme sledovat v souvislém časovém úseku od první poloviny 18. století až do současné doby. Prostřednictvím poutních tisků se zřejmě obraz P. Marie Vranovské také rozšiřoval (obr. 1). Pozvolna se ustálilo jakési závazné schéma, které se při zachování daného ikonografického typu vyznačovalo

značnou dávkou stylizace: postava v slavnostním šatu zachovává přibližně trojúhelníkový tvar, šat je zdoben závěsy; horní se zlatým rounem se mění v růženec, spodní s několika girlandami bývá obvykle spojen motivem srdce. Mariinu hlavu zdobí trojklaná barokní korunka. Za nejstarší zobrazení P. Marie Vranovské v úloze uctívané sochy lze považovat fresky Jana Jiřího Etgense na vranovské kostelní klenbě a v klášterním repositoriu, z konce třicátých let 18. století, na nichž se popsané schéma již uplatnilo.

Přestože uvedený mariánský typ není na našem území příliš hojně zastoupen, nalezneme několik příkladů. Obrazy P. Marie Klasové, kopie budějovické desky, byly uctívány v jihočeských poutních místech Mláce a Klokotech, které jsou však mnohem mladší než Vranov. Vzhledově podobný, v zásadě ovšem odlišný typ reprezentují mariánské sochy v poutních místech Horní Polici (okr. Česká Lípa) a Květnově (okr. Chomutov), kde se objevuje P. Maria v naději. Zejména lidové dřevořezy podle jmenované sochy silně připomínají vranovské plastiky. Ze sousedního polského území lze poukázat na příbuzný ikonografický typ P. Marie Skępské (Mazovsko) nebo mariánskou sochu v poutní lokalitě Wysoka Cierkew (Slezsko), jejíž kult zasahoval i na Moravu. Vranov však uvedená místa překonává stářím a intenzitou své tradice.

Rozhodující množství obrazů P. Marie Vranovské, které lze začlenit pod pojem lidového výtvarného umění, obsahují především muzejní sbírky; menší část se nachází v rukou soukromých sběratelů. Skupina zajímavých dokladů je uložena v tzv. klenotnici přímo u vranovského poutního kostela. (Autorka se opírala především o doklady z moravských muzeí a vycházela ze soupisu, který pořídily dr. M. Ludvíková, CSc. a dr. V. Hasalová.[5)])

Zachované doklady lze roztřídit podle jednotlivých oborů. Zcela bezpečně představují nejpočetnější skupinu grafiky. Nejstarší mědirytiny z 18. století zachycují P. Marii Vranovskou stojící na půlměsíci a oděnou v brokátovém šatu, zdobeném závěsem se zlatým rounem, a jsou velmi často kolorovány. P. Maria, provázená putty nebo klečícími anděly se vznáší nad vedutou vranovského kostela nebo kláštera. V 19. století začínají převažovat litografie, které se uplatňují na poutních obrázcích i na titulních listech písní a modliteb. Celkový projev se rustikalizuje, zběžnější provedení odráží sériovost produkce. Ústřední postava P. Marie začíná nabývat schematizovanou podobu. Tato tendence plně převládne u dřevořezů a dřevorytů, které zdobí titulní listy mariánských písní a modliteb špalíčkového formátu, pro něž zůstává typická silně zjednodušená podoba P. Marie v oválné mandorle se svatozáří. Většina zjištěných příkladů pochází z doby kolem poloviny 19. století a byla vytištěna v Litomyšli. V souvislosti s uvedenými tisky lze zmínit pouze jediný doklad ilustrující příběh legendy (P. Marie Vranovská se zjevuje slepému maršálku Vilémovi), pocházející z některé z tiskáren v Hradci Králové z druhé poloviny 19. století. P. Maria Vranovská se dále objevuje na sériové barvotiskové produkci poutních obrázků z přelomu století. Posledním příkladem celé řady mohou být výtvory z Florianovy dílny v Staré Říši z nedávné doby.

Motiv P. Marie Vranovské se uplatnil také u malířských děl. Jednu skupinu tvoří pamětní a votivní obrazy a zobrazení P. Marie Vranovské na korouhvích. Z více než desítky známých maleb se pět nachází v tzv. klenotnici při vranovském kostele a v přilehlých klášterních prostorách. Nejstarší olejomalba na plátně z roku 1681 (přemalovaná v roce 1771 a potom ještě v 19. století) zachycuje P. Marii Vranovskou nad

dolnorakouským Poysdorfem a německý text vypovídá o prosebných procesích za odvrácení moru. Druhá z roku 1825 zobrazuje vranovskou patronku nad klečící rodinou prosebníků oblečených v dobovém městském oděvu. Ostatní vesměs olejomalby P. Marie Vranovské v brněnském minoritském klášteře a ve sbírkách Etnografického ústavu Moravského zemského muzea v Brně lze charakterizovat jako nevýrazné provinční malby nejspíše z první poloviny 19. století. Ačkoliv se u nejstarších z uvedených pláten prosazují v malířském projevu rokokové rysy, dodržuje figura P. Marie Vranovské důslednou stylizací. S živou modelací Mariina obličeje a ostatních postav vždy kontrastuje plošné podání jejího těla, zahaleného do obřadního roucha s typickými závěsy.

Malby na skle, z nichž deset pochází z muzejních sbírek a jedna z vranovského „muzea", reprezentují výhradně moravské dílny. Nejstarší obraz, mj. pozoruhodný keramickým rámem (Muzeum v Luhačovicích, inv. č. 305), vznikl kolem roku 1800 a podle V. Hasalové dokládá ranou moravskou skupinu s dekorem šípkových růží a tulipánů. Ostatní sklomalby pocházejí většinou z konce první třetiny 19. století. Jde o zachycení P. Marie Vranovské, nad níž se klene věnec květů, které odkazují např. ke ždánické malbě tzv. mistra huňatého obočí (Etnografický ústav Moravského zemského muzea v Brně, inv. č. MS 564) nebo motiv adorace P. Marie Vranovské v mandorle nad oltářem (např. moravský zrcadlový obraz v pobočce vsetínského muzea ve Val. Meziříčí, inv. č. N 2861) (obr. 2).

Skupinu malířských projevů uzavírá modrá dekorativní malba na vyškovských fajánsích. Svižně načrtnutý motiv P. Marie vranovské zdobí čelní stěnu džbánů, koutních hrnců či dna mis vyrobených kolem poloviny minulého století (např. Etnografický ústav Moravského zemského muzea v Brně, Inv. č. 21455 nebo 25755) (obr. 3).

Nad množstvím uvedených výtvarných projevů suverénně převládají plastiky, které lze považovat za druhou nejrozšířenější formu zpracování daného tématu. Zpravidla běží o ukázky sériové řezbářské produkce, zařaditelné jen zhruba do průběhu 19. století. Drobné plastiky (výška 20–25 cm) si lidé většinou přinášeli z poutí a umísťovali je doma v interiéru. Některé se staly součástí kompozic v zasklených skříňkách, jež obsahovaly vedle papírových a textilních kytic ještě další předměty památečního charakteru. Jiné dřevořezby sloužily rovněž jako výklenkové plastiky. V této souvislosti je nutno uvést ještě ojedinělé doklady soch nošených na nosítkách o poutích, které se odlišovaly většími rozměry (obr. 4, 5). Z výtvarného hlediska se nabízí rozdělení shromážděného materiálu, zahrnujícího více než čtyři desítky dokladů, na dva základní typy. První – převládající, představuje obecně rozšířená plochá, deskovitá plastika, která je kromě rukou a koruny vyřezána z jednoho kusu dřeva; má typickou trojúhelníkovitou sukni s obloukovým spodním okrajem. Druhý typ zastupují dvě drobné sošky z vranovské klenotnice a plastiky z nosítek. Vytvářejí vlastně jednoduše řezanou kopii neoblečené poutní sochy, která byla patrně odívána do slavnostního šatu.

Drobné plastiky P. Marie Vranovské v typické stylizaci, provedené z vosku nebo umělé hmoty a umístěné pod skleněným poklopem („šturcem"), se zachovaly hlavně ve vranovském farním archívu, podobně jako další drobné porcelánové sošky a rozličné devocionálie. V soupisu dr. M. Ludvíkové je zaznamenána i perníková forma s motivem P. Marie Vranovské z první poloviny 19. století (obr. 5).

Poslední okruh výtvorů v rámci lidového výtvarného projevu představují kovové

předměty. Osmihranná plaketka z bronzového plechu s jednoduše tepaným motivem P. Marie Vranovské na půlměsíci z první poloviny 18. století byla nalezena v hrobě u kostela sv. Michala ve Starém Městě u Uherského Hradiště a patří vůbec k nejstarším dokladům vranovského mariánského kultu (Hrubý, 1967, 66–67; dnes je nezvěstná). Klenotnice vranovského kostela uchovává srdce jednoho ze zdejších zvonů, které zdobí primitivní rytina P. Marie Vranovské a letopočet 1860. Druhý zajímavý kovářský výrobek sloužil buď jako plechová podložka z vozu nebo plechový štítek u dveřního zámku (původně v Etnografickém ústavu Moravského zemského muzea v Brně, nyní ztracen). Jeho obdélníkovou plochu zaplňuje rytá figura P. Marie Vranovské, provázená po stranách anděli s ratolestmi. Podle poslední řádky vyrytého doprovodného textu bylo toto dílko vytvořeno roku 1896 v Žebětíně (dnes součást Brna) a podle ústního svědectví bývalého zaměstnance Etnografického ústavu F. Pernici byl jeho autorem kovář a zámečník Sís.

Sledování motivu Marie Vranovské ve výtvarném projevu lidových vrstev dokumentuje značný význam poutního místa pro rozvoj kulturní tradice v minulosti.

POZNÁMKY

[1] Nejstarší pojednání, které zachytilo celou vranovskou mariánskou legendu, k níž se pojí poutní tradice, sepsal v roce 1652 paulán František Talbert (Vranovium seu Aula Virginis, hoc est Miracula. Viennae 1652); o ně se opírají všechny mladší popisy Vranova jako poutního místa.

[2] Charakteristiku šatu, do něhož byla socha oblékána, podává v roce 1638 paulán Fr. St. Rend. Roucho nesmělo mít záhyby a muselo být ušito z drahé látky. Např. zakladatel kostela věnoval zlaté roucho, které mělo být oblečeno při svěcení kostela v roce 1642. Hraběnka Magnisová poslala krejčího, aby zjistil potřebné rozměry a tvar (Weinlich, 1892, 54). Roucha a závoje darují poutníci do dnešních dnů.

[3] V díle vydaném k 500. výročí zjevení P. Marie Vranovské v roce 1740 (Aula Dominae Wranowii. Brünn b. r., 72) se objevuje zmínka o vzhledu uctívané sochy, která má vlasy zlaté barvy, dlouhý modrý šat posetý hvězdičkami a červený pás. Evidenční karta Památkového ústavu v Brně (poř. č. 013238), zpracovaná v roce 1965 a revidovaná v roce 1976, uvádí temně hnědou polychromii šatu se zlatými čtyřlístky. Zmiňuje se o trhlině v masívu dřeva, která je na bocích opálená. Podle uvedeného zápisu je polychromie značně ztemnělá a poškozená žárem. V současnosti lze u vranovské sochy zjistit tmavomodrou polychromii roucha. Stopy poškození žárem, které by odkazovaly na švédské drancování v roce 1645, kdy byla plastika údajně nalezena bez úhony uprostřed všeobecné zkázy na Novém hradě u Blanska, není možné jednoznačně potvrdit.

[4] V českých zemích je doloženo zavedení svátku Obětování P. Marie již za Jana z Jenštejna koncem 14. století (K. Doskočil, Vývoj cisiojánu u nás. Sborník historický 4, 1959, 145).

[5] Sbírkové předměty s motivem P. Marie Vranovské byly kromě Etnografického ústavu Moravského zemského muzea v Brně studovány v muzeích ve Vyškově, Olomouci, Kroměříži, Opavě, Žďáru nad Sázavou, Předklášteří u Tišnova, Novém Městě na Moravě, Ivančicích, Kloboukách u Brna, Mor. Budějovicích.

LITERATURA

Beránek, Vladimír: *Vranov u Brna, Historie a památky.* Vranov 1940.
Eichler, Karel: *Poutní místa a milostivé obrazy na Moravě a v rakouském Slezsku II.* Brno 1888.
Hlobil, Ivo: *Zajímavá pozdně gotická plastika z terakoty nalezená v Olomouci.* Vlastivědný věstník moravský 38, 1986, 295–298.
Hasalová, Věra: *Moravská lidová malba na skle.* Ethnographica 7–8, 1965–1968, 42–91.
Hrubý, Vilém: *Kostel sv. Michala ve Starém Městě.* Časopis Moravského muzea 52, 1967, vědy společenské, 47–74.
Koutecká, Helena: *Stručný místopis mariánské úcty v Čechách a na Moravě.* Praha 1992.

Lexikon der christlichen Ikonographie (Allgemeine Ikonographie A bis Ezechiel). Freiburg im Breisgau 1990.
Ludvíková, Miroslava: *Vranovské poutě z národopisného hlediska.* Vlastivědný věstník moravský 24, 1972, 67–79.
Royt, Jan: *Křesťanská pouť po barokních Čechách.* Český lid 79, 1992, 323–338.
Ryneš, Václav: *„Imagines miraculoasae" v době pobělohorské.* Český lid 54, 1967, 182–193.
Weinlich, Antonín: *Mariánské poutní místo Vranov.* Brno 1892.
Wolny, Gregor: *Kirchliche Topographie von Mähren.* II. Brünner Diöcese. 1. Bd. Brünn 1856.

WIEDERSPIEGELUNG DES KULTES VON JUNGFRAU MARIA VON VRANOV IN DER VOLKSKUNST

Resümee

Vranov bei Brno gehört zu den ältesten und bis heute belebtesten Wallfahrtsorten in Mähren. Die Pilgerfahrten zur Jungfrau Maria von Vranov wurden bereits am Ende des 15. Jahrhunderts erwähnt, zum Wallfahrtsort im heutigen Sinne entwickelte sich Vranov jedoch erst seit der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts. Verehrt wird eine spätgotische Marienstatue, die hl. Maria als ein Mädchen mit ausgelösten Haar, gefalteten Händen, in einem blauen, golden gemusterten Ährenkleid darstellt (Ährenkleidmaria). Dieser ikonographische Typ, der sich in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts gestaltet hat, bezieht sich zur apokryphischen Schilderung des Lebens der Maria von der ersten Hingabe für den Domdienst bis zur Verlobung mit Joseph.

Der Aufschwung des Vranov-Marienkults und die Berühmtheit der hiesigen Wallfahrten widerspiegelten sich deutlich in den dem Volksmilieu geeigneten bildkünstlerischen Werken. Von den in Museen- sowie Privatsammlungen und in der sogenannten Schatzkammer bei der Kirche in Vranov erhaltenen Belegen sind am häufigsten vertreten die Grafiken aus dem Zeitabschnitt vom 18. bis 20. Jahrhundert. Zum Vorschein kommen auch Holzschnitte, mit denen handgenähte, schmökerförmige, Lieder und Gebete beinhaltende Konvolute geschmückt wurden. Die Jungfrau Maria von Vranov ist hier in einer charakteristischen Form dargestellt: die in ein zeremonielles Gewand gekleidete Statue nimmt eine stilisierte Dreieckform an. Eine solche Darstellung befindet sich auf Leinwandgemälden (das älteste Gemälde vom Ende des 17. Jahrhunderts), auf mährischen Hinterglasbildern (erstes Drittel des 19. Jahrhunderts) oder auf dem Dekor der Fayencen von Vyškov (Mitte des 19. Jahrhunderts). Zahlreich vertreten sind ebenfalls die im 19. Jh. serienweise gefertigten Holzplastiken, die die Leute von den Wallfahrten nach Hause brachten. Das Motiv der Jungfrau Maria von Vranov kam ferner zur Geltung bei Wachsplastiken unter dem Glassturz, kleinen Devotionalien und Schmiedearbeiten aus der zweiten Hälfte vorigen Jahrhunderts.

THE REFLECTION OF THE HOLY VIRGIN OF VRANOV CULT ON FOLK ART

Abstract

Vranov near Brno belongs to the oldest and the most vivid places of pilgrimage in Moravia. The pilgrimages to the Holy Virgin of Vranov are mentioned in written records as early as the end of the 15th century, but the real development of the place in the modern sense is connected only with the first half of the 17 th century. The object of worshipping is the late Gothic statue of the Holy Virgin depicted as a girl with loose-flowing hair and with folded hands dressed in blue vestment with the golden pattern reminding us of an ear of grain (The Holy Virgin of the Ear). The iconographical type which crystallised in the second half of the 15th century is related to the apocrypha depicting the Holy Virgin's life from her vow to the temple service up to her engagement with Joseph.

The expansion of the cult of the Holy Virgin and the reputation of the local pilgrimages were considerably reflected in plastic arts in the popular milieu. From the preserved documents found in museum and private collections and in the so-called treasury near the church in Vranov the most frequent are pieces of graphic art covering the period from the 18th to the 20th century. You can find xylographies there which decorated the collections of songs and prayers. The depiction of the Holy Virgin has its characteristic form: the statue dressed in the ceremonial vesture has a conventionalized triangle form. The same appearance could be found in the paintings on canvas (the oldest icon goes back to the end of the 17th century), in Moravian paintings on glass (the first third of the 19th

century) and in the decorations of faience ceramics from Vyškov (the half of the 19th century). The numerous group is also formed by wooden sculptures going back to the 19th century which people bought from pilgrimages and which represented the serial production. The motif of the Holy Virgin was also used in ceroplastics under glass cover, in minor religious objects and black-smith's products going back to the second half of the last century.

ETNOGRAFICKÝ PROFIL MARIÁNSKEHO ODPUSTU V LEVOČI OD 14. STOROČIA

Ján Olejník, Nový Smokovec – Vysoké Tatry

Poliaci nazývajú Levoču *spišským Krakovom,* Nemci *spišským Norimberkom.* Keď sa povie na východnom Slovensku na Spiši, Šariši v Zemplíne *Levoča* vybaví sa veriacim najprv *hura* tj. Mariánska hora a na jej vrchole malá bazilika Navštívenia Panny Márie, a až potom mesto plné nádherných historických pamiatok staviteľských rezbárskych, maliarskych, hudobne umeleckých a etnografických. Levoča vznikla roku 1245 a roku 1247 bola postavená na hore (850 m) nad mestom kaplnka ku cti sv. Ducha zasvätená. Hora mala názov Olivová. Roku 1311 bola kaplnka už zasvätená k úcte Panny Márie.

Cirkevný zákon z doby panovania sv. Štefana upevnil moc cirkvi a duchovný život veriaceho ľudu. V nedeľu bolo povinnosťou farníkov uložiť na bočný oltár svoj milodar (chlieb, maslo, vosk, a pod.).

Sliepka a kohút boli *štólou,* za pohrebné obrady a sobáš sa odovzdával platený *uterák.* (Tento druh štóly sa miestami odovzdáva i v súčasnosti, Jakubany). Obyvatelia Spiša boli veľmi nábožní. Navštevovali cirkevné obrady, zachovávali prísny pôst, chodievali na púte a za väčšie priestupky konali pokanie, často i verejné. Vo zvláštnej úcte bola Panna Mária.

Všetko, čo sa týka Panny Márie našlo svoj odraz vo sviatkoch Narodenia Panny Márie, Uvedenia do chrámu, Zvestovania, Nanebevzatia, Navštívenia, Pokrovu a v iných ešte. Veľkým ospevovateľom Panny Márie bol sv. Ján Damascénsky svätý otec východnej cirkvi v 8. storočí. Stredovek sa vyznačoval neobyčajnou úctou k Panne Márii. Svätý Bernard z Clairvaux, význačný učiteľ cirkvi z 12. storočia, skoro päťdesiat rokov udával tón svojím rozhodujúcim slovom na pápežských a cisárskych dvoroch v celej Európe. Bol dušou koncilov doby v ktorej žil. Nadšene a pútavo písal o Panne Márii a tak dokonalým vyprávačským rukopisom, že je aj v súčasnosti neprekonateľný. Jeho úcta a písomné dedičstvo našli svoj odraz práve nad Levočou na Olivovej hore. Veľkým ctiteľom Panny Márie boli sv. Dominik (nar. t. 1170), sv. Anton Paduánsky (nar. r. 1195), sv. Bonaventúra (nar. r. 1221), sv. Tomáš Aquinský (nar. r. 1226), sv. Katarína Sienska (nar. r. 1347), sv. Terézia Veľká z Avily (nar. r. 1515) so sv. Katarínou mali priamy vplyv na šírenie marianskej úcty po svete, teda i na Uhorsko, včítane Levoču s kaplnkou na Olivovej hore, ktorá roku 1311 bola zasvätená Panne Márii. Priamymi, miestnymi rozširovateľmi mariánskej úcty na Spiši boli Kartuziáni v Slovenskom Ráji na Lapis refugii (Skala útočišťa) v katastri obce Letanov-

1. Mariánská hora (Mariahura) v Levoči. Foto K. Štubňa, 1990.

ce, Cisterciáni v Spišskom Štiavniku-Kaštieli, Templári v Lendaku, Jezuiti a Minoriti v Levoči i Spišskom Štvrtku, Piaristi v Podolínci.

Ale i na dedinách, v mestečkách a mestách bola väčšina kostolov zasvätená úcte k Panne Márii. Mnohým boli roku 1398 udelené plnomocné odpustky štyridsaťdňové. Úpadok v náboženskom živote nastal po vpáde Bratríkov na Spiš roku 1431, keďže pripravili živnú pôdu protestantizmu. Z druhej strany upevnili medzi Slovákmi opozíciu proti šíriacej sa germanizácii paralelne s protestantizmom. Obyvateľstvo žijúce excentricky na vysunutých lazoch a v horských osadách katolícky kňaz zriedka navštívil, a preto prijímalo novú náboženskú náuku. Dokonca i svoje dcéry vydávali za Bratríkov. Kostoly označili kalichom. O speváka či modleníka tiež medzi novoveriacimi núdze nebolo.

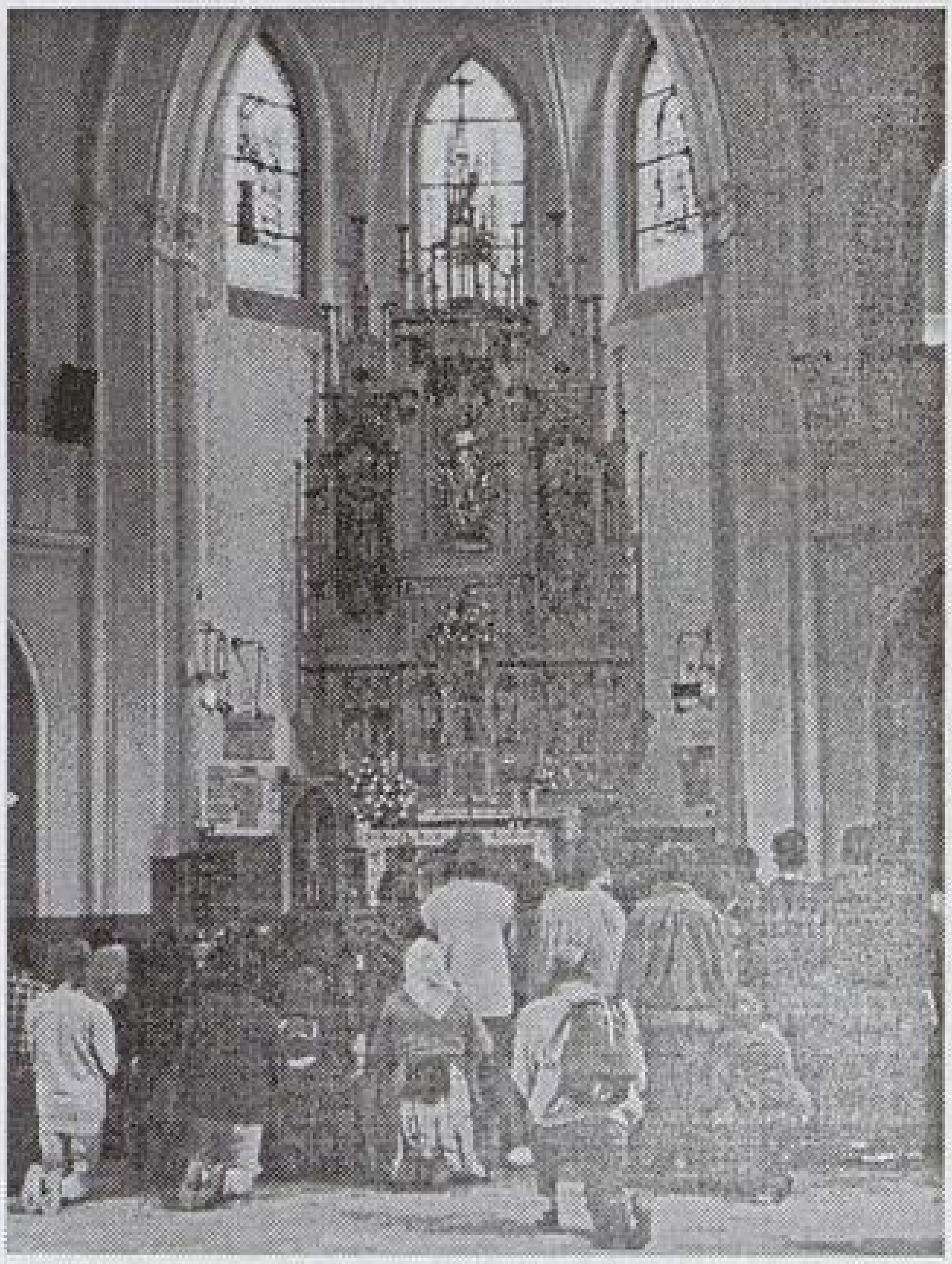
Tieto pomery osudovo zasiahli aj do mariánskeho kultu na Mariánskej hore. Kostol bol od roku 1513 pod správou levočského katolíckeho kňaza. Po vystúpení Martina Luthera v Nemecku po roku 1517 i nemecká mestá na Slovensku včítane Spiša sa stali väčšinou evanjelíckymi. Levoča sa stala silnou baštou reformácie. Roku 1544 boli tu zavedené evanjelícke bohoslužby, Minoriti museli mesto opustiť a miestni veriaci, ktorí ostali verní katolíckej cirkvi ostali bez duchovnej opory a stávali sa postupne odpadlíkmi. O mariánsky kostol na hore sa nemal kto starať, pretože kňaza nebolo a tak púte prestávali aj pod pokutami dvanásť zlatých. Kto sa odvážil vo sviatok Navštívenia Panny Márie 2. júla na horu, bol privítaný protestantmi prostredníctvom kameňov a zbraní.

Táto smutná epocha v dejinách Mariánskej úcty na hore nad Levočou podnietila neochvejných mariánskych ctiteľov prichádzať na Mariánsku horu novými chodníkmi, menej cestami, mimo oficiálnych známych komunikácii. Vyhýbali sa známej ceste Versus Hungariam vedúcej z Uhorska do Levoče z juhu na sever ako i ceste vedúcej zo západu na východ cez Levoču a Branisko k Ruskej bráne. Boli to kráľovské cesty Via regia, Via domini regia a pod. Na týchto cestách mali cestujúci záruku a bezpečnosť proti zbojníckym skupinám cez Branisko, Ostrú huru, Šoldov, Tesninu. Pútnici dali podnet ku vzniku reformačných a poreformačných horských komunikácií od Prešova cez Sabinov, Lipany s prípojkou od Bardejova na Torysu, Nižný Slavkov, Olšavicu, Krigov, Úložu na Mariánsku horu. Z okolia Starej Ľubovne od Dunajca cez Jakubany, ponad kúpele Nová Ľubovňa vrchmi cez Brinky, Katova, Peklo. Od Kežmarku cez Volareň a Wandellkreuz, Dolinu. Horehronskí pútnici predchádzali často neschodnými chodníkmi okolo Kráľovej Hole pomedzi Smrečinu, popod Pánsku hoľu, Andrejcovu a Brestovu. Šumjačania a Telgártčania cez Koľvač na Hranovnicu, alebo cez Besník, do Ztratenej, po Glatzi do Hrabušíc.

V dobe rekatolizácie roku 1671 bola na Mariánskej hore veľká púť kontinuitne s niekdajšími spred reformácie v deň Navštívenia Panny Márie 2. júla. I napriek výbojom Turkov, ktorí ovládli južné Slovensko, povstaniam Imricha Tökölyho a roku 1703 Juraja Rákocziho veriaci prichádzali na Mariánsku horu, ktorá im bola duchovnou útechou a posilou. Protestanti sa síce zmocnili kostola sv. Jakuba v meste a uzavreli cesty na Mariánsku horu ku kostolu, po roku 1710 vrátili katolíkom kostoly do užívania. Úprimná úcta a hlboká viera v Ježiša Krista prostredníctvom Panny Márie umocňovala vo veriacich Levoče a širokého okolia v nádeji vybudovať na hore nový kostol, ktorý by pojal rozširujúce sa rady ctiteľov Panny Márie. V deň 2. júla. Dňa 13. mája 1766 bol položený základný kameň nového kostola. Medzitým opätovne nastal útlm v náboženskom živote pod vplyvom politických a ekonomických neusporiadaných a nepokojných pomerov. Reformy Jozefa II. zapríčinili uzavretie kostola na Mariánskej hore a gotickú sochu Panny Márie (z konca 14. a zač. 15. storočia) umiestnili v chráme sv. Jakuba v meste. Tu pretrvala do roku 1899. Nato nasledovala generálna oprava kostola a 2. júla 1820 bol kostol vysvätený. V roku 1845 boli v interiéri kostola dokončené ešte vždy potrebné práce. Socha Panny Márie bola zreštaurovaná levočským maliarom Jozefom Czauzikom. Na hore bol umiestený nový orgán.

Veriaci východného obradu vynikali v horlivosti a preto vo veľkej úcte a nádeji prichádzali na Mariánskou horu i naproti tomu, že tu svoj kostol nemali. Boli to obyvatelia najbližších gréckokatolíckych obcí z Torysiek, Nižných Repáš, Oľšavice, Blažova, Blažovskej Doliny, Stillbachu (t. č. Tichý Potok), Bajeroviec, Šarišských Draviec, Schönbrunnu (t. č. Šambron), Jakuban, Postupne z obcí od Starej Ľubovne Údola, Malého Lipníka, Legnavy, Veľkého Lipníka, Krempachu (t. č. Kremná), Jarabinej, Litmanovej, Kamjenky, Veľkého Lipníka, Foľvarku (t. č. Stráňany), Osturne. Postupne z Horehornia Šumjaca, Telgártu, Vernára, z Baníckých obcí na Spiši Poráča, Závadky, Slovienek (t. č. Slovinky), Kojšova.

Pre veriacich východného obradu bola vedľa kostola postavená kaplnka z tvrdého materiálu v stavebnej technike hrázdených stavieb. Dňa 2. júla 1858 bola slávnostne vysvätená za veľkej účasti veriacich. Iniciátorom tejto myšlienky bol obľúbený levočský rímskokatolícky farár Jozef Dulovič. Mal úprimný a hlboký vzťah k východným cirkvám a liturgii ako dedičstvu svätých Cyrila a Metoda, ktoré pretrvalo stáročia na východnom Slovensku. O svojich pohnútkach ktoré ho k zámeru viedli sa vyjadril *Táto kaplnka bola vystavaná na väčšiu úctu a slávu Božiu a rozšírenie úcty Nepoškvrneného Počatia, aby bolo jasné, že my všetci či sme katolíci latinského alebo gréckeho obradu, sme synovia jedného Otca, bratia v Kristu a dedičia kráľovstva*



2. Pútnici pred milostivou sochou levočskej Panny Márie. Foto K. Štubňa, 1990.

nebeského. Farár Jozef Dulovič sa o kaplnku staral príkladne a každoročne v priebehu púte poskytoval gréckokatolíckym kňazom ubytovanie a stravu. Tento zvyk sa udržal až do konca 19. storočia.

V šľapajach farára Jozefa Duloviča pokračovali jeho nástupci Pavel Still a Cyril Kompánik. Za ich pastorácie boli kostol i kaplnka vybavované potrebnými artefaktami, upravované okolie a sprístupňovaná cesta z Levoče. Mariánska hora s milostivou sochou Panny Márie sa stala medzitým najviac navštevovaným pútnickým miestom východného Slovenska a severných žúp stredného Slovenska, Liptova a Oravy. Prichádzať začali pútnici zo Skalného Podhalia v Galícii (Poľsko). Na podnet farára C. Kompánika bola vybudovaná kaplnka nad studničkou (500 m východne od kostola) a začalo sa s výstavbou nového kostola, ktorého základný kameň položený 2. júla 1903 darovalo mesto Ružomberok. Posledný odpust sa uskutočnil v starom kostole 2. júla 1906, keď sochu Panny Márie preniesli do chrámu sv. Jakuba v meste a dočasne umiestnili v kaplnke sv. Alžbety.

Slávnostnú vysviacku kostola 2. júla 1922 vykonal nový spišský biskup Ján Vojtašák, za doteraz najväčšej účasti pútnikov.

Presné záznamy o účasti pútnikov sa začali zapisovať roku 1764 do denníka Mariánskej hory. V denníku sú správy, že na púť prišli procesie s početnou účasťou z Malej Lomnice (Lomnička), Vyšných Repáš, Ruskinoviec, Nedece (Galícia), Markušoviec, Odorína, Batizoviec, Smižian a Kežmaroku. Gréckokatolíci prišli z Torasiek, Nižných Repáš a Oľšavice. Prišlo dvadsaťjeden kňazov a pri-

3. Pri prvej kaplnke smerom na Mariánsku horu. Foto Ľ. Tomáš, 1975.

jímajúcich bolo desaťtisíc. Rekatolizáciou sa účasť veriacich na náboženských obradoch včítane pútí zmnožovala. Ujímala sa ružencová pobožnosť, organizovali sa procesia, ujímala sa orgánová hudba a spevokoly. Šírili sa kulty svätcov, budovali kaplnky, kostoly, stavali kríže. I naproti tomu, že roku 1773 bol zrušený rád Jezuitov, horlivosť veriacich vo viere neprestávala. Mnohí zemepáni nariadili, že všetci veriaci musia v nedeľu byť účastní bohoslužby. V roku 1863 bol vydaný zákaz hrešiť Boha, Krista, Máriu pod trestom dvanástich palíc. V tej dobe i predstavovanie nového starostu obce (richtára) malo náboženský charakter. Ráno sa celá obec zhromaždila na bohoslužbách s kázňou a kolektívne odobrala na miestny cintorín, kde odstupujúci starosta v mene najstaršieho občana odprosil obec. Od roku 1765 a potom v priebehu rokov 1776, 1774, 1861, 1890 a 1893 ukazujú štatistiky stúpajúci záujem pútnikov a kňazov oboch obradov na odpuste v Levoči. Niektoré roky boli účasťou slabšie zo známych politických a hospodárskych príčin. Vysoká účasť až šesťdesiattisíc pútnikov bolo roku 1775 a roku 1766 prišli pútnici aj z Poľska a Maďarska.

Počet pútnikov vzrástal po roku 1918. V medzivojnovom období sa Levoča stala v priebehu troch dní Mariánskeho odpustu stretnutím veriacich azda celého Slovenska. Stala sa okrem náboženského obsahu, prehliadkou ľudového odevu, ľudovej umeleckej výroby, remesiel, transportu, stravy, prehliadkou náboženského vokálneho prejavu v interpretácií mariánskych pútnických piesní. Bola vyvrcholením účastí predspevákov, modleníkov, dychových hudieb, ľudových rómskych kapiel. Roku 1940 prišli na púť veriaci zo slovenských prinávratených obcí z Poľska. Masy pútnikov zaplnili mesto a Mariánsku horu. Pred asi šesťdesiat tisícimi pútnikov hlavnú svätú omšu celebrovali spišský biskup ThDr. Ján Vojtešák a zástupca sv. Stolice – Vatikánu MgNs. Burzzio.

4. Gréckokatolícka kaplnka Bohorodice na Mariánskej hore v Levoči z roku 1858. Foto K. Štubňa.

Púte sa zúčastnil aj vtedajší prezident Slovenského štátu Dr. Jozef Tiso. Roku 1947 prišlo okolo 130 000 pútnikov, pri komúnii bolo okolo 80 000 veriacich. Púť mala neobyčajný charakter. Stala sa *krížovou* púťou už pred v tom čase nastupujúcim komunizmom a šíriacim sa ateizmom. Veľké procesie, v ktorých dominovali mladí ľudia, niesli vo svojom čele drevené kríže. Niesli ich až z Michaloviec, Košíc, Vranova, Spišskej Magury, Popradu, Spišskej Novej Vsi. Železnica vypravila zvláštne vlaky. Nedostatok osobných vagónov alternovali nákladné vlaky až od Medzilaboriec.

Od roku 1948 nastal vo vývoji Mariánskych pútí nad Levočou smutný obrat... Štátne orgány prostredníctvom svojich inštitúcií nielen obmedzovali, ale sankcionovaním zakazovali a potom aj trestali účasť štátnych zamestnancov, členov jednotných roľníckych družstiev, študentov a pod. Boli organizované odpútávacie akcie: Folklórny festival vo Východnej, Spišské folkórné slávnosti na Sivej Brade v Spišskom Podhradí, Dni československo-sovietskeho priateľstva v Kežmarku, Dni mládeže na Čingove v Slovenskom Ráji apod. (tiež v ostatných okresoch Slovenska). Na týchto akciách boli verejnosti sprístupnené úzkoprofilové tovary potraviny a hľadaný textílny tovar. Zatiaľ v Levoči nebolo dovolené ponúkať nič, čo by boli pútnici žiadali, potrebovali. Boli roky keď mesto Levoča prerušilo dodávku vody do ulíc pod Marián-

skou horou. Po roku 1968, keď po čiastočnom politickom uvoľnení bolo vybudované na Mariánsku horu elektrické osvetlenie, bolo osvetlenie odmontované. Pútnici kráčali na Mariánsku horu často v hustej tme a pri dažďoch po nebezpečne sa kĺzajúcich hladkých flyšových kameňoch. Ani to nezabránilo veriacim, aby do Levoče neišli.

Ožili reformačné a poreformačné chodníky horskými chrbátmi, poľanami, rúbaniskami a dolinami. Pútnici sa priam valili od Sabinova a Prešova údolím Torysy, cez Nižný Slavkov na Oľšavicu, Úložu priamo na Mariánsku horu. Veriaci z povodia Popradu tajne prechádzali vojenskú oblasť Javorinky. Často sa vydávajúc na životunebezpečnú cestu.

Obyvatelia poľských pohraničných obcí prechádzali tajne štátnu hranicu tak, že obchádzali mestá a dediny idúc lesami, poliami a lúkami. Veriaci si objednávali autobusy (ČSAD, JRD a iných podnikov) z východného Slovenska na folklórny festival do Východnej, zo západných okresov Slovenska do Východnej a na Spišské folklorné slávnosti do Spišského Podhradia. Levoča bola na ceste. Nebol problém, aby sa neboli mohli zúčastniť obmedzenej púte, napríklad v počte kňazov, omší, pobožností. Križovatka v Spišskom Štvrtku bola cestnou políciou usmerňovaná a kontrolovaná. Kto cestoval smerom na Prešov, Košice, musel zmeniť smer na Spišskú Novú Ves. Kto mienil do Levoče, nebol pustený pokračovať v ceste. To isté sa dialo v Spišskom Podhradí a Spišských Vlachoch. V Spišskej Novej Vsi kontrolovali cestujúcich od Rožňavy.

Návštevnosť na púti vyvrcholila *Za Dubčeka* dňa 2. júla 1968 v počte asi 300 000 pútnikov. Ale potom, do roku 1990 sa účasť opäť zmenšovala. Sankcionovanie pod heslom *Poučenie z krízového vývoja* sa stupňovalo do takej miery, že účasť na pútiach sa zmenšovala. V rokoch 1987–1989 nastalo mierne uvoľnenie a účasť na pútiach nadobúdala tradičnej intenzity hlavne medzi mládežou. Opäť vyvrcholila roku 1990 pri účasti vtedajších vládnych činiteľov, predovšetkým reprezentantov Kresťansko demokratického hnutia Dr. Jána Čarnogurského a iných, včítanie vysokých cirkevných hodnostárov na čele s novovysväteným spišským biskupom ThDr. Františkom Tondrom, rodákom zo Spišských Vlách. Až do roku 1994 púte do Levoče mohutnejú.

Veľká ľudová slávnosť. Remeselné a ľudové umelecké výrobky na výkladnom jarmoku počas púte

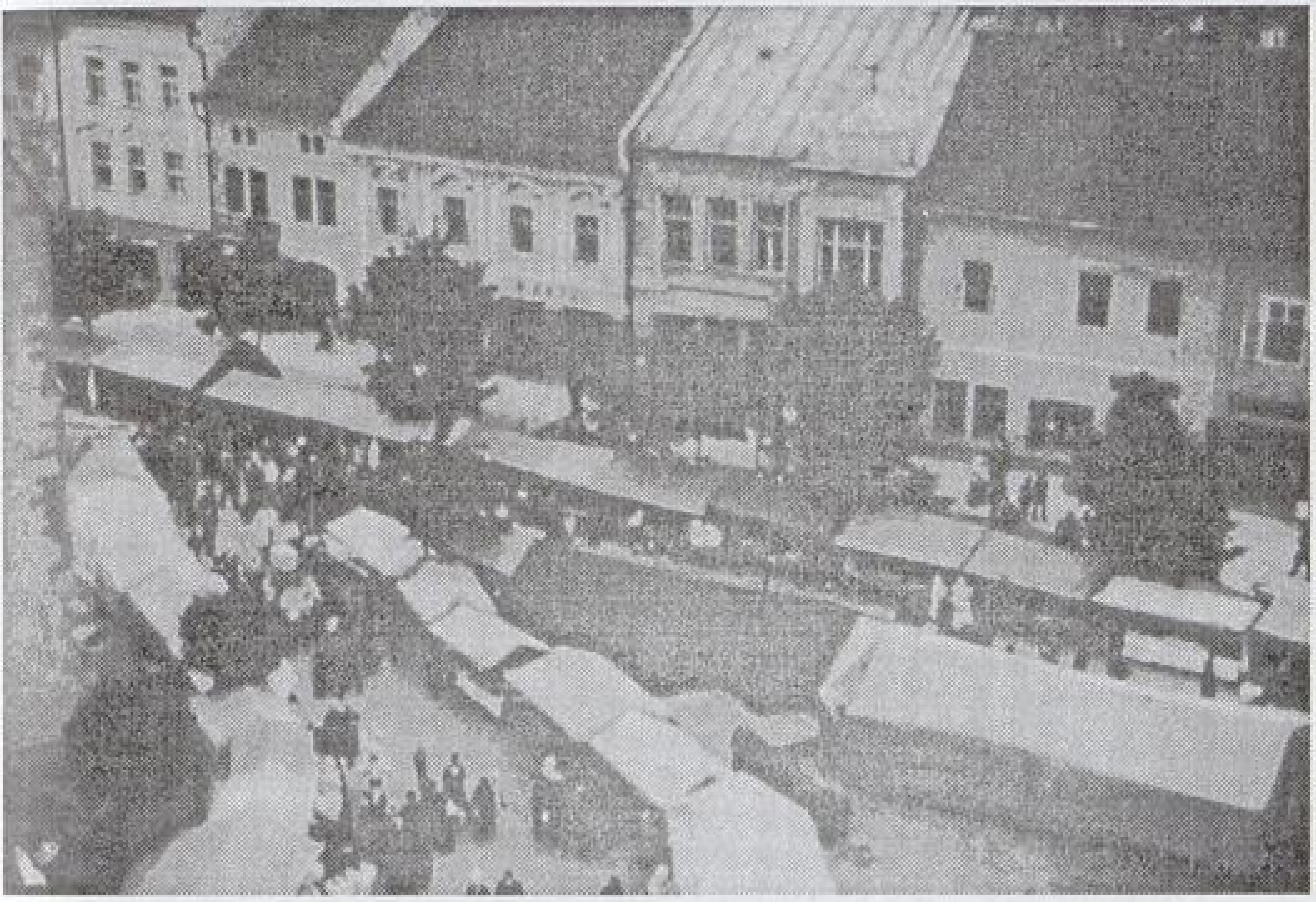
Po roku 1948 bola Levoča a Mariánska hora v priebehu púte ochudobnená o výkladný jarmok, na ktorom okrem továrenskej a manufaktúrnej výroby a výrobkov, boli v reprezentatívnom počte zastúpené výrobky ľudových výrobcov.

Hlavné námestie sa stalo v dňoch 29. júna až 2. júla veľkým výstaviskom. Pod stánkami, ktoré sa architektonicky od seba odlišovali bolo na prvý pohľad zbadať pod ktorými stánkami majú vyložený svoj tovar čižmári, obuvníci, krpčiari, remenári, valaškári, modrotlačiari, čipkárky, pentličkárky (košické Rómky), plátenící (pod jedným názvom šofraník, na rozdiel od turčianskych šefranikov), hrnčiari, džbankári, medovnikári, cukrikári (nie cukrári) z Bosny a Turecka. Levočania a príchodzí pútnici vedeli sa každoročne orientovať, kde stoja stánky so sv. obrázkami, ružencami (patričkári), modlitebnými knižkami, textami mariánskych piesní. Vymedzené miesto mali predavači kôs, keďže po levočskej púti (ľudovo po *hure*) začali práce okolo kosby trávy a senné práce na vysokopoložených poľanách. Svoje miesto mali Šarišania s čerešňami na im typických košinových vozoch v typickom kroji z Ražňan, Ja-

5. V očekávaní noci na Mariánskej hore. Foto Ľ. Tomáš, 1990.

rovníc, Hermanoviec, Medzian, Bertotoviec atď. Takisto aj čerešniari z maďarských obcí južne od Rožňavy. Celé námestie bolo výtvarne a ekonomicky rozčlenené veľmi účelne, pôsobivo a funkčne. Pohľad na plochy s ručne pletenými košmi a košíkmi, na plechové nádoby a plechy na pečenie koláčov, sitá, brdá, praslice, kolovrátky, vretená bol nezabudnuteľný. Jednu uličku zaberali stánky čižmárov, obuvníkov, krpčiarov, remenárov, klobučiarov, čiapkarov, voskárov a sviečkárov. Plochy medzi uličkami stánkov boli vyplnené dvojkolesovými vozíkmi so zmrzlinou, tu postávali *lacní Jožkovia* Bosniaci so svojimi tovarom preplnenými nožami, podopretými palicou, ako aj Turci ponúkajúci *turecký med.* Na severnej strane radnice postávali výrobcovia hrablí, kosísk, drevených rúčiek na motyky, rýle apod. Levočský výkladný jarmok počas púte bol vlastne predchodcom súčasných obchodných domov.

Svoje nezastupiteľné miesto tu mala i ľudová strava. Totižto nebolo zvykom, aby sa boli (priemerne sociálne založení) pútnici stravovali v miestnych pohostinských podnikoch, reštauráciách či hostincov. Stravu si donášali (chlieb, syr, maslo, slaninu, údeniny, bryndzu, koláče, mlieko apod.), ale využívali stánky s teplou stravou. Boli situované pod severojužnou prízemnou loggiou radnice. Vlastnili ich sociálne slabší Levočania, ktorých po púti obyvatelia Spiša podozrievali z tak vysokých zárobkov, že prežili rok do nastávajúcej púte. Na improvizovaných stoloch s jednou stoličkou pre ponukajúceho mali v objemných nádobách na ponuku: polievky, prívarky, nové zemiaky, hlávkový a ogurkový šalát, perkelt, guláš apod., za nízke ceny. Servírovalo a konzumovalo sa postojačky. Na Mariánskej hore ponúkali doma vyrobené limonády na kyslo i sladké, i tie v nízkej cene.



6. Levočské námestie v priebehu odpustu roku 1936. Foto J. Murín.

Len pár metrov od radničnej loggie boli stánky spišských udenárov. Ponúkali spišské párky, klobásu, rôzne druhy mäsa na mnohoraký spôsob upravené. K tomu biele tokajské vína a chren. V Levoči bolo niekoľko pekárov. Pod stánkami alebo pred fasádou domu s pekárňou okrem chleba ponúkali biele pečivo a praclíky (perece) za prístupné ceny. Pekárski učni predávali ambulantne vo vysokých pletených košoch, ktoré transportovali na chrbte, na bicykli. Levočskí výrobcovia limonády (kraherlikov) ponúkali kvalitnú sódovú vodu, ako aj na červeno a žlto sfarbené sladké limonády v 0,5 l fľašiach. Bolo ich dostať pod viechami vo vstupnej bráne dlhých vchodov do meštianskych domov (v dufarte). I tu ponúkali teplé údeniny, guláš, perkelt, pivo a tokajské vína.

V ľudovej strave nadstavbu vytvárali medovnikári. Okrem miestnych priachádzali na jarmok medovnikári zo Spišského Podhradia, Spišskej Novej Vsi, Kežmarku, Starej Ľubovne, Prešova, Bardejova, Košíc. Ich stánky tvorili gro púte súc situované od nárožiach Košickej ulice okolo korza v počte asi 8 až 10 stánkov s typickou pyramídou na štyroch kolíkoch a firemným nápisom.

Ponúkali vkusne, terasovite na rubínovom prestieradle upravené medovníky: srdcia, bábiky, kone, bicykle, hodinky, kolísky, medové pečivo, kokosové pagáčiky (puserlíky). Medovníky sa od sebe líšili podľa regiónov, do roku 1945 i podľa príslušnosti majstra k národnosti. Medovnikári ponúkali aj med. Nebolo pútnika či pútničky, aby z púte okrem obrázkoch svätých, ruženca nebol doniesol aj medovníky. Mládenci z podtatranských obcí Batizoviec, Gerlachova, Štôly a Mengušoviec na púti objednávali pre svoje dievčatá, s ktorými boli vo vážnej známosti veľké medovníkové srd-

cia so zrkadielkom a ak išlo o zasnúbenie s fotografiou, na ktorej boli obidvaja snúbenci.

Na Mariánskej hore pod stánkami ponúkali predovšetkým votívne predmety, suvenýry, stravu, limonády, ovocie a nápoje. Podobná ponuka bola v parčíku pred Košickou bránou. Konzumovalo sa postojačky, alebo posediačky na blízkom trávniku.

Ľudový odev a textil na mariánskej púti

Väčšina kaplniek a kostolov na Spiši bola zasvätená mariánskemu kultu. Mnohým boli udelené roku 1398 plnomocné odpustky (40 dňové). Už aj z tejto príčiny a pohnútok stúpala návštevnosť pútnických miest i naproti vpádu husitských vojsk, reformácie a iných rušivých zásahov do účasti na pútiach. Mariánskí pútnici na hore nad Levočou prichádzali v prvých storočiach z najbližšieho okolia Levoče, len postupne z celého Spiša. Keď si uvedomíme, že do 16. storočia žili tu okrem autochtonných Slovákov od 13. storočia aj nemeckí kolonisti v historických prameňoch označení ako Sasi, ich odev a textil sa diferencoval na slovenský a nemecký, naviac ešte odev remeselníkov, roľníkov a mestskej chudoby (včítanie žobrákov). V 15. až 16. storočí prichádzajú na Spiš Valasi Rutheni, ako pastieri (oviec). Odev rusínskych pastierov postupne splýval s odevom pôvodného obyvateľstva, ale v jadre ostával typickým dlhú dobu, predovšetkým vo sviatočnom a obradnom zameraní.

Odev dedinského obyvateľstva včítanie pastierov (bačov, juhásov, povarov-honelníkov), roľníkov a drobných remeselníkov najvýraznejšie vystihujú nástenné fresky v rímskokatolíckom kostole sv. Kateriny vo Veľkej Lomnici, znázorňujúcu sv. Ladislava v boji s Kumánmi. Nie je vylúčené, že mariánskí pútnici idúci do Levoče už v tomto storočí nosili plátený, košeľovitý, koženým opaskom opásaný odev.

Odev a doplnky obyvateľov Levoče a okolia v 16. storočí je reprezentovaný na starousadlíkoch a prisťahovalcoch z Nemecka a Poľska. Levoča bola mestom kupcov a remeselníkov, ktorí aj gazdovali. Okolie na dedinách, osadách a lazoch obývali roľníci a pastieri. Ich odev je často dokumentovaný v sochárskych dielach Majstra Pavla z Levoče a jeho dielne z druhého decénia 16. storočia.

Napríklad sv. Ján (Oltár dvoch sv. Jánov, chrám sv. Jakuba) je oblečený do vrchného odevu z barančiny, srsťou vonku obrátenej. V páse má opásané dovedna spletené šnúry z vlny. Cez odev (predchodca guby) má prehodený plášť (asi z plátna). Vrchný plášť má zopnutý dvoma sponami tvaru štvorca so štyrmi trojuholníkmi. Sv. Ján s kalichom je opásaný úzkym koženým pásom zopnutým na pracku. Opasok obopína pás len raz. Koniec, akoby zvyšok spadá voľne na vrch šat. Tento spôsob nosenia opaskov sa udržal do súčasnosti vo Vernári, Závadke, Poráči, Toryskách, Nižných Rapašoch, Jakubanoch, atď. Početne sú zastúpené varianty klobúkov a čiapok. Azda najtypickejší je klobúk na soche vyobrazujúca sv. Jakuba (1506–1520). Klobúk je pravdepodobne upletený z jalovcových korienkov s vyhrnutou strechou (krempa)! s mušlou nad čelom. Podobný klobúk je na plastike v kostole v Sabinove.

Avšak najvýraznejšie je ľudový odev doby znázornený na sochách na oltári Narodenie Pána (chrám sv. Jakuba v Levoči). Sochy dvoch pastierov predstavujú staršieho zrelého muža s výraznými modelovanými markantnými rysmi akoby konkrétneho existujúceho modelu. Odev mladšieho pastiera je biely, kapucňa šedá a červenošedý klobúk, Je pravdepodobne upletený z jalovcových korienkov. Nosili ich pastieri a aby ochránili hlavu pred hustým dažďom, omazali ich na povrchu smolou z ihličnatých stromov. Úprava vlasov je vyobrazená v prirodzene, voľne spadajúcich vlasoch, často aj prstencovito (sv. Ján oplakávajúci zomierajúceho Ježiša Krista, sv. Ján Evanjelista na plastike, sv. Ján Krstiteľ, ale i Ježiško). Tento spôsob úpravy vlasov sa udržal na Osturni, v Ždiari a Gerlachove ešte v štyridsiatych rokoch nášho storočia. Účesy žien vyobrazuje účes sv. Barbory na oltári v rím. kat. kostole v Okoličnom (Liptov). Účes je i v súčasnosti zaužívaný na Spiši. S spišskonemeckej obci Chmelnica má pomenovanie „Gretchen". Pozostáva z dvoch vŕkošov omotaných v protismere okolo

zátylia hlavy s výrazným chodníkom v prostriedku. V pavlovských dielach sa stretneme s čiapkami. Plstená sa nachádza na predele rím. kat. kostola v Spišskej Sobote a na predele hlavného oltára sv. Jakuba v Levoči.

Bohato sú zastúpené transportné prostriedky (mešec, dozňa z dreva a pod.). Sediaci apoštol na predel oltára sv. Jakuba má cez pravé rameno prevesený kožený mešec s remienkom okolo šije. Na soche sv. Vavrinca v Hrabušiciach je vyobrazený kožený mešec v pravej ruke svätca. Kožené mešce sa používali v horských oblastiach Oravy, Liptova, Gemera, Spiša, Šariša a Zemplína na začiatku 20. storočia a bolo ich vidno na levočskej púti ešte do roku 1948. Nezbytným doplnkom pútnikov boli palice. Slúžili na opieraní sa a na obranu. Na hlavnom oltári v chráme sv. Jakuba v Levoči drží sv. Jakub palicu v hornej hrubšej časti v ľavej ruke tak, že ju zviera medzi prstmi a vysunutým palcom. I svätec na oltári v Lipanoch má podobnú. Je načim pripomenúť, že keď ide o klasické ladenie farieb, postavy pastierov predstavujú širšie rozvinutie farebnosti v súlade s dobovým chápaním žánrových motívov, konkrétne ľudových zo života na dedine, v prírode, na poli. Sú podané realistickou individuálnou barevnosťou.

Ak by sme letmo prebehli storočiami a všímali si ľudový odev[1] konkrétne pútnikov predovšetkým zo Spiša, postupne z ostatných bývalých žúp Rakúsko-Uhorska, dospeli by sme k jednoznačnému záveru. V odeve príslušníkov etnických skupín okrem Slovákov u Rusínov a Nemcov prevládali v odeve doma zhotovené materiály (ľanové a konopné plátno, súkno, koža, kožušina, a pod.) len u mešťanov naviac materiály zhotovené v manufaktúrach a z dovozu (drahocenné látky, ozdobené doplnky, šperky a pod.).[2]

Odev obliekaný pútnikmi na prelome 20. storočia napríklad na Zemplíne, Šariši, Spiši, Gemeri, Liptove, Orave, Horehroní, Zvolenskej sa do vypuknutia druhej svetovej vojny málo menil. A ak, najviac u mužov.

Pre mariánskych pútnikov v Levoči bolo ich tradične sa skoncentrovanie na presne stanovených miestach v meste a na Mariánskej hore. Pútnici z Horehronia sa zdržiavali pri južnom vchode do chrámu sv. Jakuba (pred Kalváriou). Pútnici zpoza Spišskej Magury a od Starej Ľubovne na severnej časti chrámu v rohu, kde sa po príchode spovedali. Pútnici zo Zemplína v budove (a okolo) bývalého Učiteľského ústavu na Kláštorskej ulici. Šarišania v budove Rím, kat. ľudovej školy a okolo v parku. Etnickí Nemci vychádzali na horu zo severnej strany z Levočskej doliny. Lendačania a Jakubanci na východ od Gréckokatolíckej kaplnky, pred kaplnkou a na jej východnej strane Rusíni (gréckokatolíci) z najbližších obcí, potom zo Šariša a Zemplína, ako aj pútnici z Vernára, Telgártu a Šumjaca z Horehronia. Liptáci sa usadzovali pod dubmi z južnej strany, Oravci pod dubmi z východnej strany. Bola to prepestrá, pozoruhodná fascinujúca hra farieb, vravy a vokálneho prejavu.

Reprezentatívnosť sviatočného ľudového odevu na púti vyústila v ústredný deň púte, dňa 2. júla. O 9.00 hodine pohol sa sprievod na Mariánsku horu. Jeho čelo tvorili kríže a cirkevné zástavy *procosie*. Zástavy niesli chlapci a mládenci. Dedinskí mládenci v regionálnom odeve. Za nimi išli dievčatá, ktoré niesli sochy a obrazy Panny Márie a svätcov. Mládenci, ktorí niesli kríže a zástavy mali pomenovanie: *procesiovo parobci, zastavače, križaňe, obrazare* a pod. Dievčatá sa volali *obražarky, obrazné dziefky, dziefky čo niesli „Trojcu“* a pod. *Hlavna procosija* bola prehliadkou ľudového sviatočného odevu obcí, ktoré boli najbližšie Levoči, najviac zo Spiša. Dievčatá – obražarky z Torysiek išli do Levoče v staršom oblečení. Na *kútoch* sa preobliekli do zelených štófových sukieň, čistého oplečka, fartuchu, na hlave umiestnili *vysokú* partu. Mládenci išli *v chološniach* (súkenných nohaviciach), vyšívanej košeli a kožušku *brušlak* v bagančiach. Niekde mali staršie a mladšie obražarky (v Jakubanoch až tri štvorice, v Lendaku päť štvoríc, v Bijacovciach dve, Toryskách tri, v Kl-

čove dve, Kojšove dve, Letanovciach dve a pod.). Aj pri nesení kríža a zástav sa menili mladší a starší mládenci. Často sa aj pre prvenstvo v nosení medzi sebou pobili...

Sprievod so zástavami, krížmi, sochami a obrazmi bol nielen prehliadkou často historicky veľmi cenných (ľudom vtedy nedocenených) ikón, obrazov a sôch. Niektoré sochy Panny Márie s Ježiškom boli odeté realisticky v kroji, alebo doznievajúcej móde šľachty a mešťanov z koncu 19. storočia. Počet krížov a zástav sa pohyboval okolo dvesto i viac, obrazov a sôch i stodvadsať.

V priebehu času keď po druhej svetovej vojne začal záujem o ľudový odev upadať dievčatá obliekajú k obrazu odev, aký sa nosil v meste. Pri nástupe ateizácie bolo možno sledovať niektoré obražarky v minisukniach (Kurimany). Mládenci nesúce kríže a zástavy už niekoľko rokov predtým sa obliekali po mestsky (po pánsky). Príčinou úpadku sviatočného odevu *pod kríž, zástavu* a *ku obrazu* bol strach mladých ľudí zo sankcií, ktoré vyplývali z účasti na púti. Ak na púť išli, ľudový odev neobliekali lebo zástavy a obrazy sa neniesli. Výnimkou boli veriaci z oblasti Spišskej Magury, od Starej Ľubovne z Jakuban, spod Vysokých Tatier z Lendaku, Rómovia z Toporca a Lomničky, z povodia horného Hornádu (Kravan, Spišského, Bystrého, Hranovnice, Spišského Štiavnika, Torysiek, Nižných Repáš, zo Šariša Bajeroviec, Šarišských Draviec, Brezovice, Torysy, Ďačova z Liptova Liptovských Sliačov, z Košíc a okolia.

Po roku 1989 sa zmnožuje počet procesií na čele s krížmi a ľahkými zástavami, častejšie aj inštitucionálnymi (skauti, mládež organizovaná v náboženských spolkoch), pápežskou, najnovšie aj štátnou. Odev mládencov nesúcich kríže a zástavy je bežný, občiansky, typický pre mládež (tričká s obrázkami, transparentmi, nohavice-bermudy, čiapky Adidas, praktická obuv Botas a pod.). Hlboká náboženská zainteresovanosť a atmosféra panuje v týchto procesiách mladých. Účasť je pozoruhodná. Procesia mládeže, ktorá vychádza z Muráňa v Gemeri počíta každoročne asi dvetisíc účastníkov.

Hudba a spev na Mariánskej púti

Oddávna sa spievalo na levočskej púti zpamäti. Ľud nevedel písať a čítať. Modlitebných knižiek nebolo. Cirkevná vrchnosť sa starala o neporušenosť chrámového spevu a prostredníctvom diecéznych a eperchiálnych synôd vysielal medzi ľud zberateľov, skladateľov, dirigentov a organistov, aby zberali piesne ľudu. Stretávali sa aj s modlenikmi a predspevákmi ľudových piesní. Žili a skoncentrovávali okolo seba veriacich okrem kostola na pútiach.

Piesne, ktoré sami často textovali sa učili jeden od druhého a odpočúvali na pútiach. Spievali regionálne mariánske piesne a donesené. Prostredníctvom zberateľov (umelcov, organistov, kantorov) cirkevná vrchnosť ich vydávala knižne.

V zberateľskej činnosti vynikali Jezuiti v Trnave. Jezuita – Slovák – Benedikt Szölösi vydal roku 1655 prvý jednotný katolícky spevník po slovensky pod názvom *Cantus Catholici. Pysně Katholjcke. Latinské, Slowenske. Nowé i Starodáwne.* V dodatočnom napísanom úvode po latinsky píše: ...*Pri bohoslužbách v kostoloch zhromaždení tak správne spievajú žalmy a piesne, že mohol by si povedať – koľko speváků, toľko kantorov. A čo sa naučili v kostole, to na hostinách a na besedách, vo viniciach a po poliach sladkozvučným hlaholom prespevujú. A keďže tieto spevy jed-*

nak nežičlivosť času a chybnými zápismi, jednak nepriateľskými znetvoreniami a novotami nekatolíkov mnoho utratily zo svojej dávnej krásy, usiloval som sa uviesť ich na pôvodné znenie, aby zbožnosť, ktorá prekvitala voľakedy u panonského ľudu, znova bola obnovená.

Vysoká úroveň náboženskej piesne a hudby existovala na Spiši. Komponovali a rozširovali ju J. Šimbracký v Ľubici, H. Schutz, S. Scheidte a T. Michalla. V 18. storočí vlastnila rodina organistu Fridmanských vzácny zlomok hudobnej zbierky. Pozoruhodné sú rukopisné zbierky – spevníky *De Resurectione Domini cantiones* a zbierka *de Passione Domini cantiones* z Lendaku z roku 1787. Roku 1835 vyšla v Levoči zbierka piesní *Welka figalka libežneg wůně, aneb rozlične písně.* Pre veľký záujem mariánskych pútnikov vyšli nové vydania roku 1838, 1843, 1851, 1855, 1886, 1888 a 1907.

Na Spiši prostredníctvom mariánskej púte v Levoči sa od *roku 1899 rozšírili a spievali mariánske piesne nájdené s pôstnými a veľkonočnými na pätnástich stranách, v nemecko-evanjelíckom dome v Spišskej Sobote roku 1841, ako zlomok slovenského kancionála zo 16. storočia. Vyšli v knižke Kráľovna svätého Ruženca.*

Do Levoče prenikli piesne aj zo západného Slovenska prostredníctvom zbierky *Píseň pobožná putugících pred obraz Bolestneg Panny Marie Šaštinskeg,* vydanej roku 1870. Roku 1882 vyšla v Spolku sv. Vojtech v Trnave zbierka piesní *Duchowny spevník katolícky* opierajúci sa o zbierku náboženských piesní A. Radlinského *Nábožne Wýlevy* vydanej v Budíne roku 1850. Doplnená novými piesňami vyšla do roku 1923 v dvanástych vydaniach. Aktívnu činnosť vyvíjali regionálne vydavateľstvá i tlačiarne v Ružomberku, B. Bystrici, B. Štiavnici, Levoči, Prešove a Košiciach. Celé náklady týchto vydavateľstiev a tlačiarní odpredali v Levoči pod dvomi stánkami. Svoje stanovisko mali na ľavej strane južnej brány do kostola sv. Jakuba, smerom ku Kalvárii. Celé tri dni sa spod stánkov ozývali známe i neznáme melódie – nôty – mariánskych pútnických piesní od predavačov, ktorí boli dobrými spevákmi. K nim sa pomaly pridávali pútnici. Nebolo procesie, ktorá sa vracela z levočskej púte, aby predspevákom či modleníkom neznela pri vstupe do dediny *nová nôta* – nová mariánska pieseň.

Keď Spolok sv. Vojtecha v Trnave vydal roku 1936 *Jednotný katolícky spevník,* nechýbali v ňom mariánske pútnické piesne pod názvom *Pútnické piesne.* Ich hudobnú stránku pripravil národný umelec M. S. Trnavský. Obsahuje piesne, ktoré sa v Levoči spievajú od nepamäti: *Vykvitla ruža v starohorskom chráme* (aj levočskom chráme), *Často ja spomínam, Počul som krásny hlas, Počúvajte vrúcny hlas, Stotisícraz ťa tu pozdravujeme* (na Spiši *Nastotišickrat ce pozdravujeme...*), *Tie Šaštínske zvony,* atď.

Pieseň, *Počuli sme krásny hlas, jak Mária volá nás* je doteraz typickou pre pútnikov v procesiách idúcich z Horehronia (bývala Gemerská župa) z Telgartu, Šumjaca, Heľpy, Pohorelej, Polomky, Závadky atď. Spievali viachlasne, v improvizačnom charaktere často vo variantnej heterofónii. Mužské a ženské hlasy boli akoby uväznene, keď vychádzali z Novej ulice na priestranné námestie. Rozdvojené do intervalového súzvuku (úzkeho) z tretieho stupňa a druhého stupňa sa vracali do unizono. Vynikali vrchné a spodné hlasy.

Niektoré typy interpretovaného dvoj a viachlasou gréckokatolíkov a pravoslavných veriacich potvrdzujú ešte i v súčasnosti na úzku súvislosť s vokálnym prejavom ľudu v oblasti Pienín, Ľubovnianskej vrchoviny, Levočského pohoria, Kurčínskej

Magury, Čerchova, Nízkých Beskýd atď. Existuje tu heterofonický viachlas, príznačný pre Rusínov a Ukrajincov. Okrem cirkevnej melodiky sa nachádza aj výročitých zvykoch a obyčajových rituáloch, ako aj v *poľanových špivankach* (trávnice). V speve je výrazne znejúca sekunda, paralelná oktáva, oktáva s prázdnou kvintou, ale i sexta. Typickým príkladom je pieseň *Co ja mám za trapeňe, de najdu potešine* a z *Dalekyj sme krajini.* V nich sa striedajú unizino, tercie rôznych kvalít, nástupy v sekunde a takisto aj záver (Bajerovce, Šambroň, Jakubany, Jarabiná, Veľký Lipník, Malý Lipník, Údol, Kremná, atď.). Piesne boli interpretované v kaplnke za účasti veriacich z blízkeho a vzdialeného okolia. V originálnom hlasovom a nárečovom prednese predspevoval a interpretoval mariánske piesne baladického obsahu Štefan Lucák z Bajeroviec, roku 1968 za Dubčeka, vtedy 18. ročný. Piesne sa spievali aj unizino, najviac v procesiách prichádzajúcich z miest, baníckych oblastí Spiša a z južného Slovenska, kde žijú aj Maďari. Unizino spievali aj etnickí Nemci s výnimkou pútnikov z Chmelnice (Hopfgart).

Mnohé procesie prichádzali s vlastnými dychovými a sláčikovými hudbami (Bijacovce, Ordzovjany, Levoča, Spišské Vlachy a pod.) sprevádzajúc spev pútnikov. Často sprevádzali veriacich aj pri hlavnej liturgii na Mariánske hore. V súčasnosti sú už zriedkavosťou. Mládež, ktorá tohto času reprezentuje procesie a alternuje donedávna účasť vekove starších pútnikov sprevádza spev v *rockovom* rytme na drnkacích nástrojoch (kytara, mandolína a pod.). I počas hlavnej liturgie popri elektrofonickom orgáne (na Mariánskej hore) vynikajú drnkacie nástroje, časom zobcová flauta i trúbka. Veriaci nemajú plnú možnosť participovať vlastným spevom na liturgii, keďže hlavnú časť zaberajú novokoncipované spevokoly. S rokami sa vytrácajú tradičné, mariánske pútnické piesne ozývajúce sa mestom a cestou na Mariánsku horu. Počuť ich keď si organista (i náhodný) zásadne za orgán a zanôti po „starom". Vtedy sa z plných hrdiel ozývajú piesne, ktoré sa spievali za života jezuitu B. Szölösiho, A. Radlinského pred prvou svetovou vojnou. Roku 1991 vydal F. Matúš v Prešove (A. R. I.) Putňicke pisnički a modľitbi pod názvom *Na Ľevockej hure dzvon se oziva.* Dovedna ide i tridsať piesní znotovaných, s úvodným slovom autora a spomienkami na *prosocije* z Ďačova a Sedlice s vysvetľujúcim textom o jazyku a úprave piesní. Vzácna to *lastovička* na opätovne sa vyjasnievajúcej oblohe náboženského života veriacich, skoncentrovaných raz v roku okolo Levočskej Panny Márie. Nech by podobných tejto zbierke každoročne vznikalo čo najviac.

Ľudová slovesnosť a Mariánska púť

Púť na Mariánskej hore v Levoči je oddávna známa pod menom *Hura*, predovšetkým vo východoslovenskom regióne (Spiš, Šariš, Zemplín, Užsko-Bodrožska bývalá župa a Abovsko-Turnianska). Tento epiteton ornans sa vyslovoval niekoľko mesiacov pred 2. júlom *do hury.* Do hury sa snažili roľníci v nížinných chotároch mať úrodu sena pod strechou. Do *hury* mali kvitnúť zemiaky, dozrievať jahody v záhradach i na medziach (treskavice), ako i prvá zelenina. Do *hury* sa mali mládenci poženiť a dievčatá vydať. Pred *hurou* boli dediny a mestá upratané ak nimi mali prechádzať procesie do Levoče. Do *hury* bolo načim mať v domácnostiach poriadok, takisto na gazdovstve. Po *hure* začínali sa práce okolo trávy, sušenia a hrabania sena na vysokopoložených lúkach a poľanách. Po *hure* sa robili svadby, aby do gazdovstva prišla ešte pred žatvou nová pracovná sila nevesta a zať.

Na huru sa kupovali v Levoči rakúske oceľové kosy, aby bolo s čím kosiť. *Na malú huru*, týždeň po 2. júli (na oktávu) prichádzali do Levoče snúbenci, aby tu spečatili svoju lásku a oddanosť. Vracali sa domov držiac sa koncami ukázovakov a stredného prsta, čo bolo znakom že sa budú *brať*... *Pred hurou* sa viedli v domácnostiach debaty o predchádzajúcich pútiach. Znalci počasia predpovedali horúčavy a búrky s krupobitím. *Na huru* bola obyčajne búrka, ktorá sa vzniesla nad Levočou a okolím obyčajne na poludnie, sprevádzaná vetrom a víchricou. Ľudia si krátili cestu do Levoče vyprávaním príbehov napr. o tom; ako sa Panne Márii nepáčilo keď ju sniesli do chrámu sv. Jakuba, po jej zjavení sa na dube miestnym pastierom utiekla ešte v noci na *huru*. To opakoval päťkrát. Keď sa ponáhľala po piatyraz hore päťkrát oddychovala. Na tom mieste nechala svätý obrázok, kde roku 1868 postavil päť kaplniek.

Príbehy o Levočanoch, ktorí sa v priebehu púte chytali všetkých – možných obchodných akcií, predávali čo sa len dalo, aby čo najviac zarobili. Z tohto vznikla o Levočanoch posmešná poznámka: *Ľevočani z teho co na odpusce zarobia, žijú do druhého odpustu.* Alebo: *Ľevočanoch ani Panna Marija nescela, ket pejc razy ucekla s koscela v mesce na huru.* Preto sa rozhodli jej postaviť roku 1247 kaplnku.

Mnohé ľudové texty mariánskych piesní spievané baladickým tónom sú obsahove viazané na realistický život Panny Márie, na jej úmrtie, s verným opisom trúchliacich družičiek, družbov a ľudu v krojoch, opisu truhly, obradu pochovávania a pod.

Balady náboženského obsahu spievali aj žobráci a žobráčky, lemujúci cestu na Mariánsku horu. V repertoári jednej Rómky z Nižných Repáš, ktorá polstoročie sedávala (celkom slepá) blízko strážneho domčeka neďaleko baziliky, boli balady o opustených deťoch, o početnej rodine v San Franciscu, ktorým levočská Panna Mária pomohla.

V súvislosti s poverou rozšírenou o nadprirodzenej sile dubu, pútnici vracajúci sa z púte domov, olamovali konáre dubov, konáriky brávali domov a používali pri hromobití ako ochranu, hádžúc ich už vysušené do horiaceho plameňa pece. Z listov dubu vili vence a s nimi dievčatá išli v procesii nesúc ich vodorovne pred sebou.

Po *hure* nebolo domácnosti, v ktorej by neboli vyprávali o tom, ako púť prebiehala, koľko ľudí tam bolo, aký bol nápor veriacich pri ofere okolo oltára s milostivou sochou Panny Márie, či bol veľký stisk, či niekoho tam pridusili, koľko ľudí *omgľelo* (padlo do bezvedomia), koľkých okradli, koľkí sa jeden druhému stratili, koľko detí zmizlo (bolo ukradnutých olaskými cigánmi – vlašskými Rómami), ktoré dieťa za neposlušnosť muselo pobozkať *sopľavého džada* (žobráka) a pod.

V súčasnosti je pre príslušníkov mladej a strednej generácie, ktorá sa z mnohých príčin nesmela zúčastňovať typické, zaujímať sa a počúvať to, čo rodičia a starí rodičia v príprave, účasti a po návrate z Levoče zažili. Pritom ústrednou postavou je i naďalej ten kto na púti bol. Na základe spomienok je rozprávanie každoročne rozšírené o nové žánre: odkiaľ prišli pútnici, koľko procesií bolo zo zahraničia (Maďarska, Poľska, Rakúska), či boli Slováci z USA, Kanady. Uvádzajú sa počty kňazov a vysokej cirkevnej hierarchie (arcibiskupov, kardinálov a pod.), výpovede a prognózy o najbližšie účasti sv. Otca Jána Pavla II., atď. Po roku 1989 sa vytvoril špecifický žáner spomienkového rozprávania o prenasledovaní účastníkov púte nadriadenými orgánmi, o odsúdení mnohých na niekoľko rokov väzenia za účasť na *Levočskej vzbure roku 1949*.

Tieto druhy ľudového slovesného prejavu v súvislosti s Mariánskou púťou sú odrazom sedemstorokov kontinuitne existujúceho kultu Panny Márie.

POZNÁMKY

[1] Ľudový odev, ktorí oblekali pútnici začiatkom 18. storočia zo Spiša, okolia Spišského hradu bol zverejnený v časopise Das pittoreske Österreich v príspevku **D. Kuntza** *Die Zipser Gespannschaft in Ober Ungarn* vo Viedni roku 1840–41. Opis ľudového odevu na Spiši podal koncom 18. st. popredný vedec, Slovák **Matej Bél,** konkrétne odev Slovákov a Rusínov, v diele *De rustica Hungarorum.* Pestré a pittoreskne odievanie spišských Slovákov, Rusínov, Nemcov a Poliakov opisuje švédsky bádateľ a cestovateľ **A. V. Sydow** v *Bemerkungen auf eine Reise in Jahre 1827 durch die Beskiden über Krakau und Wieliczka nach den Central-Karphaten als Beitrag zur Charakteristik dieser Gebierge gegenden und ihren Bewohner.* Berlín, 1830 F. Dumler. V začiatkoch 19. storočia opis ľudového odevu na Spiši sa nachádza v práci **S. Bredetzkeho** *Reisebemerkungen über Ungarn und Galizien* I, II, Viedeň, 1809.

[2] Prehľadnú štúdiu historicko-etnografického pohľadu na ľudový odev v minulosti všeobecne na Slovensku podal **J. Markov,** *Slovenský ľudový odev v minulosti, Bratislava 1955.*

LITERATÚRA

Pajdušák, M.: *Mariánska hora v Levoči.* Svojina, Košice, 1946. II, č. 6–9, s. 152–158.
Boháč, V.: *Úcta k Bohorodičke vo svetle Paraklisu.* Gréckokat. kalendár 1990, Prešov s. 34–36.
Olejník, J.: *Kultový kút v domoch lesných robotníkov v oblasti Vysokých Tatier-Lendaku.* Lidová stavení kultura v Československých Karpatech a přilehlých územích. Blok, Brno 1971, sv. 7, s. 231–247.
Jurík, M.: *Mariánska hora v Levoči.* Rím. kat. farský úrad v Levoči, 1948, s. 22.
Olejník, J.: *Spomienky na Levočský odpust.* Demokrat Košice 1947, č. 25, s. 3.
Olejník, J.: *Ľudová pieseň lesných robotníkov a robotníčok.* Historica Carpathica 1968, Košice, s. 205–225.
Sydow, A. V.: *Bemerkungen...*
Schneider-Trnavský, M.: *Jednotný katolícky spevník.* Trnava, 1936, s. 8–9.
Feriálny Lekcionár v období „Cez rok". Cyklus II, 1981, Spolok sv. Vojtecha v Trnave, s. 442.
Šebor, V.: *Odpust v Levoči,* Levoča 1932, s. 5.

ETHNOGRAPHISCHES PROFIL DER MARIENWALLFAHRT IN LEVOČA SEIT DEM 14. JAHRHUNDERT

Resümee

Zu den ältesten und seit 1247, hauptsächlich seit 1311 am meisten besuchten Wallfahrtsorten (Šaštín, Mariánka, Nitra, Topoľčianky, Staré Hory, Rajecká Lesná, Tvrdošín, Levoča, Gaboltov, Lutiná, Klokočov) zählt Mariánska hora nad Levočou (Marienberg oberhalb Levoča). Trotz allen Hindernissen, die es im Zusammenhang mit der Teilnahme an Wallfahrten gab (die Reformation und der vorangehende Einzug der hussitischen Streiter Gottes in die Slowakei, die Türkeneroberungen in der Slowakei, der I. Tököly und J. Rákoczy – Aufstand im Jahre 1703) wurde Mariánska hora nad Levočou zum ersten Wallfahrtsort in der Ostslowakei sowie in der übrigen Slowakei. Der volkstümliche Charakter dieser Wallfahrt, allgemein „odpust" („Verzeihung") genannt, kennzeichnete sich nirgendwo anders durch so eine Vieldeutigkeit, neben der religiösen Orientierung auch im Bereich der geistigen und materiellen Volkskultur. Nach dem 13. Jahrhundert nahmen außer Slowaken auch ethnische Deutsche an der Wallfahrt teil, seit dem 14. Jahrhundert ethnische karpatenukrainische Russen, Polen, Ungarn aus Košice und Rožňava, aber auch aus Ungarn, nach 1985 Österreicher und Zigeuner (Romani).

Sowohl für die Pilger, als auch für die Bürger von Levoča wurde diese Stadt in der Zeit vom 29. Juni bis 2. Juli zu einem großen Ausstellungsgelände (im Rahmen des Jahrmarktes), wo Erzeugnisse der Handwerker und Hersteller aus dem Volk sowie Fabrik- und Manufakturprodukte ausgelegt waren. Der Markplatz und die anliegenden Gassen boten die Gelegenheit, Einkäufe für persönlichen und geistigen Bedarf, für Haushalt und Wirtschaft zu machen. Bei den Wallfahrten gab es eine Schau von Volkstrachten aus einzelnen slowkischen Gauen bis 1948. Unter dem Einfluß des politischen Drucks und der aus der Teilnahme an Wallfahrten resultierenden Sanktionen verschwand die Volkskleidung, die Teilnahme an Prozessionen mit religiösen Fahnen, Kreuzen, Figuren und Bildern verringerte

sich. Die seit dem 14. Jahrhundert in mehreren heterophonischen Stimmen erklingenden Marienlieder kamen von Wegen und Pfaden in Kammerverhältnisse auf dem Marienberg, unter dichtbelaubte Eichen. Die Plätze und Straßen von Levoča waren verwaist, die Läden geschlossen. Oft gab es kein Wasser zu trinken. Die Pilger begaben sich wieder durch Berge, Täler, tiefe Wälder und begingen auf eigene Gefahr die aus der Reformationszeit bekannten Wege. Die Zahl der Pilger, mit Jahren bis Hunderttausende gewaschen, war gesunken. Für einige Zeit in den Jahren 1968–1969 und nach 1989 (Rekordteilnahme im gesamtslowakischen Maßstab) ist die Anzahl wieder gestiegen.

Eine Rarität von Levoča war die zweite, die kleine Wallfahrt („malá hura", „malý odpust") gleich am nächsten Wochenende, die sogenannte Oktav. An dieser Wallfahrt nahmen die Gläubigen aus den Bezirken Levoča und Spišská Nová Ves teil, darunter junge Leute vor der Heirat. Häufig vertreten waren die Gläubigen aus den Bergmannsgemeinden Huty, Hnilec, Hnilčík, Mníšek n. H., Závadka, Poráč, Švedlár, Vondrišl, Smolník, Gelnica. Mit Ausnahme von Haushaltswaren, Textilien und wirtschaftlichen Werkzeugen gab es dort dieselben Verkaufsstände wie auf der „großen Allfahrt". Die Reihenfolge der religiösen Zeremonien einschließlich Hauptprozession entsprach der vom 2. Juli. Die Teilnehmeranzahl bewegte sich um zwanzig tausend.

Nach 1948 findet keine Oktav statt.

THE ETHNOGRAPHICAL PROFILE OF THE HOLY VIRGIN INDULGENCE IN THE 14TH-CENTURY LEVOČA

Abstract

Among the places of pilgrimage in Slovakia (Šaštín, Mariánka, Nitra, Topolčianky, Staré Hory, Rajecká Lesná, Tvrdošín, Levoča, Gaboltov, Lutiná, Klokočov) the oldest and the most visited since 1247 and especially since 1311 has been Mariánská hora near Levoča. In spite of the obstacles (the Reformation and earlier the activity of the successors of the Hussites called "bratříci" in Slovakia, the invasions of the Turks, the uprising of I. Tököly and J. Rákocsy in 1703) Mariánská hora near Levoča remained the first place of pilgrimage of the eastern and after all, of all Slovakia. The popular character of the pilgrimage generally called "Indulgence" is said to demonstrate its quality not only in the sphere of religion, but also in the spiritual and material culture. The Levoča Indulgence has been visited by the Slovaks and since the 13th century also by the ethnic Germans and since the 14th century also by the Ruthenians and the Hungarians from Košice and Rožňava and also from Hungary itself, by the Poles, and after 1985 also by the Austrians and by the Romanies.

For both the pilgrims and the Levoča townsmen Levoča from 29 June to 2 July became large fair grounds where the products of local artisans and popular producers as well as the factory and manufacture products were exhibited. The main square and the adjacent streets gave the opportunity to buy them for personal and spiritual need and for household. The ceremony was a show of popular dress of Slovak provinces up to 1948. Under the political impact and sanctions against the participation in the pilgrimage the popular dress disappeared and the processions with religious banners, crosses, statutes and icons were restricted. The religious pilgrim songs about the Holy Virgin known here in the form of heterophonic polyphony since the 19th century were connected with the more chamber milieu in Mariánská hora (the Holy Virgin Hill) and with the spots under branching oaks. The Levoča squares and streets became lonesome. The shops remained closed. The pilgrims could not often find the place where they could drink some water. They wandered on paths, through the mountains, valleys and dense forests – often running into danger. The number of pilgrims which have reached hundreds of thousands, dropped. It temporarily increased in 1968–1969 and after 1989 when the number of pilgrims reached a record level.

The Levoča rarity was the second pilgrimage called "Little Indulgence" held on the next Saturday and Sunday, i. e. the so-called octave. It was visited by the believers from the districts Levoča and Spišská Nová Ves. Young people just before marriage participated in the pilgrimage. There were numerous believers from miners' villages Novoveská Huta, Hnilec, Hnilčík, Mníšek-upon-Hron, Zavádka, Poráč, Švedlár, Vondrišel, Smolník and Gelnice. Besides household equipment, textile and household utensils there were the same stalls as at the big pilgrimage. The order of religious ceremonies including the main precession was the same as on the 2 July. There were about 20 000 pilgrims.

Since 1948 the so-called octave ("little pilgrimage") has not been held.

SVĚTCI V LIDOVÉ SLOVESNOSTI

SVÄTCI V ĽUDOVÝCH PRANOSTIKÁCH

Eva Pančuhová, Slovenské národne múzeum EM, Martin

Predpovede počasia a úrody, založené na poverových predstavách, empirických poznatkoch a súvislostiach určitých prírodných javov nazývame *pranostiky* (Grécke pragnóstikos znamená schopnosť predvídať).

Všeobecne problematike pranostík sa na Slovensku venovali viacerí bádatelia. Ich prvú ucelenejšiu zbierku publikoval Juraj Fándly.

V 19. storočí zbierali pranostiky P. Socháň, M. Búľovský, A. P. Záturecký a ďalší.[1] Najucelenejší výber slovenského materiálu publikovala Z. Profantová.[2]

Svätcom v pranostikách venoval pozornosť najmä A. Bagin.[3]

Naši predkovia, zaoberajúci sa v minulosti predovšetkým poľnohospodárstvom žili v tesnom spojení s prírodou a všímali si pravdaže jej najrozličnejšie javy. Postupne ich dávali do súvislosti s kalendárnymi údajmi a tak sa stalo, že aj mnohé z kalendárnych sviatkov dostali charakter významných medzníkov agrárneho, poľnohospodárskeho kalendára.

Dátumy takéhoto agrárneho kalendára predstavujú pozoruhodné výsledky dlhoročného pozorovania následnosti prírodných javov, poveternostných zmien, ktoré ovplyvňujú priebeh poľnohospodárskych prác v roku i úrodu na poliach i vo viniciach. Naši predkovia vyjadrovali tieto pozorovania svojráznymi pranostikami.

Už v stredoveku im venovali svoju pozornosť aj kňazi, hvezdári i autori prác zameraných na agrikultúru. Pranostiky predstavovali významnú obsahovú zložku kalendárov určených pre roľníkov, čo natoľko prispelo k ich obľube, že sa v období feudalizmu stali najčítanejšou svetskou literatúrou širokých vrstiev obyvateľstva. Na Slovensku vyšiel prvý *Nowý Kalendář s Pranostykau...* od M. Simeona Partilicia v roku 1650 v Trenčíne. Pranostiky boli neodmysliteľnou súčasťou roľníckych kalendárov až do polovice 20. storočia aj napriek tomu, že už dávnejšie vychádzali tlačou samostatne. Do kalendárov si roľníci zapisovali vlastné pozorovania a konfrontovali ich so skutočnosťou. Paralely a zhody sa nachádzajú v kultúre starých Sumerov, babylonských Chaldejcov, Asýrčanov, Židov, v dielach antických klasikov, ako aj vo folklórnych fondoch európskych národov.

Okrem symptomatických pranostík, vyjadrujúcich krátkodobú predpoveď, vychádzajúcich z určitých príznakov, ktoré sú postihnuteľné zmyslami (napríklad zmeny počasia) stretávame sa predovšetkým s kalendárnymi pranostikami, predpovedajúcimi skutočnosti v časovo vzdialených intervaloch. Z nich najrozšírenejšie sú jednak

koleračné pranostiky, určujúce charakter počasia dvoch vzdialených období (Na Jozefa slunéčko, dáva chléb a vínečko) a jednak *singularitné* pranostiky, vyjadrujúce pravidelne sa opakujúce výkyvy počasia v istom ročnom období (Na Hromnice radšej vlka v svojom dvore vidí sedliak ako slnce na obzore).

Osobitnú skupinu tvoria pranostiky, viažúce sa k určitým dňom s menami svätých tzv. *osudové* dni (z nemeckého Lostags). Svätcov v pranostikách dokumentuje podľa sviatkov týchto svätých mučeníkov a vyznávačov v liturgickom kalendári, ktoré sa zvyčajne stotožňovali s dňom ich úmrtia.

Odlíšením procesu blahoslavenia (tzv. beatifikácie) od procesu svätorečenia (tzv. kanonizácie), ktoré kodifikoval pápež Urban VIII. v roku 1634, začali sa do všeobecného rímskeho kalendára zapisovať svätci, pričom blahoslavení získavali trvalé miesto v rôznych podobách regionálnych kalendárií.

Martyrológia a kalendária i v nich obsiahnuté životopisy svätých menili svoj charakter aj po Bollandovej iniciatíve a kritických niekoľkozväzkových vydaniach ACTA SANCTORUM, ako aj po II. vatikánskom koncile i s pribúdajúcimi svätorečeniami, ale ich súvislosť s cirkevným rokom a liturgickým kalendárom zostala platná dodnes.[4)]

Je len samozrejmé, že svätci, prípadne svätice, ktorých sviatok sa dostal do súvisu s poľnohospodárskymi prácami počas agrárneho roka, tým ešte nenadobudli charakter ľudových patrónov. V niektorých prípadoch si ľudia sami vyvolili toho – ktorého svätca či sväticu za svojho ochrancu a pomocníka. V iných prípadoch zasa cirkev už pri svätorečení vyhlásila svätca, alebo sväticu za patróna, ochrancu v niektorej sfére ľudského života.

Na základe určitých podobností a na druhej strane aj rozdielov v uctievaní kresťanských patrónov národopisci rozdelili svätých do určitých skupín. Pri delení venovali najväčšiu pozornosť vzniku príslušného kultu, jeho chápaniu a výkladu v ľudovom prostredí i spôsobu uctievania. Niekedy sa pri triedení zvýrazňovalo územné hľadisko, rozšírenie kultu toho ktorého svätca na príslušnom území. Inokedy sa dostalo do popredia sociologické hľadisko. Pre mnohých bádateľov bola dôležitá popularita patróna (patronát kostola v obci, rozšírenie v krstných menách obyvateľov).

V literatúre sa objavuje i klasifikácia ľudových patrónov z národopisného hľadiska. Najdôležitejšiu úlohu pri formovaní kultu svätých patrónov mali nasledovné okolnosti:

Životopisné a povahové črty svätca (sv. Rochus), udalosti spojené so smrťou a umučením svätca (sv. Apolónia), legendárne udalosti po smrti svätca, spojené s jeho životom (sv. Vendelín), súvislosť dňa, zasväteného príslušnému patrónovi s dôležitým medzníkom agrárneho roka – dôležité predovšetkým v podmienkach, kde sa poľnohospodárstvom živila väčšina obyvateľstva, súvislosť dňa svätca s tradičnými poľnohospodárskymi sviatkami a ľudovými zvykmi, pokresťančenie starých kultov z predkresťanského obdobia, súvislosti mena svätca s chráneným objektom a konečne ikonografia príslušného patróna.[5)]

Znalosť kalendárnych výrokov v minulosti bola podmienená aj dôkladnou znalosťou dní mien svätcov v kalendári, teda chronológie. Deň určitého svätého neslúžil len k určovaniu času a funkcia svätého nebola rozhodne iba náboženská[6)]ale aj výrazne praktická – dotyčnému svätému sa potom pripisoval aj vplyv na počasie a dohľad a ochrana nad termínovanými pracovnými činnosťami. Veľký zmätok a odpor v tomto zabehnutom prírodnom kolobehu roľníckeho života spôsobila kalendárna gregori-

ánska reforma z roku 1582, ktorá skrátila rok o 10 dní. Čiastočne sa tak znehodnotila pranostikami vyjadrovaná – overená stáročná skúsenosť pozorovaní pravidelne sa opakujúcich prírodných javov a jednoduchý roľník zostal dezorientovaný v termínovaných poľnohospodárskych prácach. Aj z tohoto dôvodu netreba pripisovať kalendárne pranostiky striktne ku konkrétnemu dňu, ale treba im ponechať určitú časovú toleranciu.[7)]

Z hľadiska štúdia pranostík sa bádateľovi Antonovi Baginovi[8)] ukazuje vhodné roztriedenie kultu ľudových patrónov do troch skupín:

1. *poľnohospodárski* patróni

Do tejto skupiny zaraďuje sv. Vendelína, sv. Izidora, sv. Urbana, sv. Martina, sv. Leonarda, sv. Štefana a sv. Mateja.

Sv. Vendelín – francúzsky pustovník zo 6. storočia, pripadajúci na 20. októbra. Podľa legendy kráľovský syn, pastier a opát v Tholey pri Saarbrukene. K sv. Vendelínovi ako patrónovi poľnohospodárov sa viaže veľa pranostík. Za všetky nasledovná: *Keď na Vendelína nekrákore vrana, budú veľké strapce hrozna.*

Sv. Urban – pápež z 3. storočia, patrón vinohradníkov pripadajúci na 25. mája.
Podľa Wimmera vďačí svojmu atribútu – strapcu hrozna, respektíve súdku s vínom len okolnosť, že jeho sviatok 25. máj bol v stredoveku prvým sviatkom svätca po tzv. ľadových mužoch. So sv. Urbanom sa viaže veľa pranostík. Uvádzame nasledovné:

Jestliže je pekný čas na deň sv. Urbana, bude oberačka hrozna požehnaná. Keď sa Urban smeje, víno plače. Jasný Urban vínom naplní pivnice.

Sv. Martin – Martin Tourský – vojak a biskup, narodil sa roku 316 v Panónii v Uhorsku. Pripadá na 11. novembra. Na tento deň tradične sluhovia odchádzali zo zjednanej služby domov a dostávali dohodnutú mzdu. Hľadali si tiež nového gazdu alebo predlžovali si svoju dohodu s existujúcim.[9)] S týmto dňom sa viaže veľa pranostík napr.:

Keď na Martina prší a mrzne, škodí to oziminám a spôsobuje drahotu. Martinský sneh je planý na oziminy.

Sv. Leonard – francúzsky pustovník, patrón chovu dobytka zajatcov, bedárov i remeselníkov, pracujúcich s kovom, pripadajúci na 6. novembra. Narodený v roku 559. Roľníci sa k nemu často obracali so svojimi modlitbami o pomoc. V niektorých oblastiach mu v kostoloch symbolicky obetovali kované železné figúrky, znázorňujúce dobytok. Uvedené figúrky pokladali za jeden z najosvedčenejších prostriedkov pri ochoreniach.

Sv. Štefan – uhorský kráľ z 11. storočia – pripadajúci na 26. decembra, patrón koní. Preto sa 26. decembra v niektorých oblastiach ešte pred východom slnka nechávalo koňom púšťať žilou, aby boli celý rok zdravé a čulé. V tejto súvislosti je zaujímavé pripomenúť, že mesiac december, ktorý spomíname v súvislosti s dňom sv. Štefana, je mesiacom zimného slnovratu a aj napriek tomu pranostiky tomuto astronomicky významnému mesiacu venujú vo všeobecnosti len veľmi malú pozornosť. Naši dávni predkovia slávili obidva slnovraty zimný i letný, o čom svedčí množstvo zachovaných zvykov a povier. Pre nich to však neboli len príležitosti na oslavovanie, ale sviatočné obrady boli prísne zachovávaným rituálom, od ktorého podľa ich predstáv závisel celý ich život.[10)]

Na sv. Štefana – mučeníka (26. 12) svätilo sa v kostole po bohoslužbách obilie

určené na siatie. S týmto dňom súvisí aj nasledovná pranostika *Štefanské lúče slnka prinášajú neúrodu.*

2. *Ochrancovia* pred živelnými pohromami. Do tejto skupiny patrónov A. Bagin zaraďuje sv. Vavrinca, sv. Agátu, sv. Floriána a sv. Jána Nepomuckého.

   Sv. Florián – aj keď úcta sv. Floriánovi, na ktorého si každoročne spomíname 4. mája, je len lokálna, kto by nepoznal známeho svätca. Jeho životopis je však menej známy. Vieme, že Florián žil v 3. storočí za vlády cisára Diokleciána.

   Ako sa stal ochrancom pred ohňom? Jeho spodobovanie je symbolické. Florián totiž svojim životom a pôsobením *skrotil* nejedného neprajníka, nejednu hrubú povahu, v mnohých svojich podriadených *udusil* plamene vášní, ktoré nie sú o nič menšie ako ohnivé jazyky ničiaceho plameňa. Uctievame ho ako ochrancu pred ohňom a spomienka na neho sa zachovala nielen vo výtvarnom umení, ale aj v ústnej ľudovej slovesnosti a teda aj v pranostikách *Ak je na Sv. Floriána silný vietor, predpokladá sa veľa ohňa – požiarov,* alebo *Svätý Florián – úrodu nám pred ohňom chráni.*

   Aj Jednotný katolícky spevník má pieseň o tomto obľúbenom svätcovi (č. 422). *Oslávený mučeník náš, ty sa na nás strážne dívaš, ty si príklad cnosti nám... Od všetkých chráň nás zlého, chráň nás hlavne od ohňov, v čase životu škodlivého, buď nám mocnou ochranou...*[11]

   Sv. Agáta – mučeníčka z 3. storočia, pripadajúca na 5. februára je ďalším ochrancom pred živelnými pohromami.

   Pomáhala proti moru, hladu a ohňu. V ľudovom zvykosloví sa objavuje len sporadický a často pod menom Sv. Háta. Chlieb posvätený v tento deň jedli ľudia i dobytok vo viere, že ich ochráni pred všetkými škodami – *Svätá Háta všetky kúty zahatá.* V súvislosti s počasím je známa pranostika *Svätá Agáta býva na sneh bohatá.*

   Ochrancom pred živelnými pohromami je i ďalší svätý – sv. Vavrinec – mučeník, pripadajúci na 10. augusta. Pre svoju smrť (na ražni) bol svätý Vavrinec aj patrónom všetkých povolaní. ktoré nejakým spôsobom súviseli s ohňom.

   Do skupiny ľudových patrónov – ochrancov pred živelnými pohromami patrí i Svätý Ján Nepomucký, pripadajúci na 5. januára.

3. *Ochrancovia pred rozličnými chorobami*

   Do tejto skupiny patria viacerí patróni. Sú to sv. Rochus, sv. Sebastián, sv. Rozália, sv. Blažej, sv. Kozma a Damián.

   Svätý Blažej biskup, pripadajúci na 3. februára, bol popravený pri prenasledovaní kresťanov v roku 316.

   Podľa ľudovej pranostiky „Pokiaľ na svätého Blažeja svietilo ráno slnko, malo slúžiť mladým v nasledujúcom roku zdravie." Popoludňajšie slnko prinášalo zdravie dospelým a večerné starým ľudom.

   Na strednom Slovensku bola rozšírená nasledovná pranostika *Blažej vyprosuje, aby na jeho meno, bolo peknô počasie, aby choroby hrdla odniesla zima.*

   Do nedávnej minulosti pomáhali aj duchovní príhovorom k sv. Blažejovi – svojou modlitbou pri lôžku nemocného *Na príhovor sv. Blažeja biskupa a mučeníka, ochraňuj Ťa Boh od krčnych chorôb a všetkého iného zla.*

Takáto je teda klasifikácia kultu ľudových patrónov z hľadiska štúdia pranostík. Pozrime sa teraz len v krátkosti na svätcov v pranostikách z hľadiska obsahu, ktorý konkrétne pranostiky sledujú.

1. Najčastejšie nachádzame svätcov v pranostikách o *počasí* – v koleračných pranostikách.
   Pavol Socháň pri ich delení vchádza z nasledovných skutočností: všíma si vplyv snehu, napríklad *Ak nieto na Mateja (24. februára) snehu, bude málo sena,* alebo *Biely Ondrej, zlý rok,* vplyv vody. *Ak na Pavla 25. januára si môže zobák vták vo vode omočiť, nech gazda dobre hospodári, lebo bude dlhá zima,* vplyv slnka *Ak je na Vavrinca 10. augusta pekne a jasno, bude príjemná jeseň,* ďalej je to vplyv dažďa, vetra, či rosy.[12)]
2. Pranostiky, predpovedajúce *úrodu.* V rámci kalendárneho cyklu existujú predovšetkým pranostiky, v ktorých sa úroda v tom najširšom slova zmysle predpovedá na základe počasia jedneho dňa, alebo určitého obdobia. Podrobne o tejto problematike píše Z. Profantová.[13)] My uvedieme len príklad pre ilustráciu *Na sv. Vincenta (22. januára) jestli slnko svítí, má být hojnosť zbožia.*
3. Pranostiky, týkajúce sa *agrotechnických* termínov nabádajúce roľníka k sejbe a sadbe v presne stanovené dni, prípadne k presádzaniu a štepeniu stromov. Tieto konštatovania nemajú prognostickú funkciu, odlišujú sa aj po formálnej stránke a vyjadrujú termíny začatia rôznych poľnohospodárskych prác v minulosti. *Svätá Margita* (13. 7.) *volá srp do žita, Na Gregora* (12. 3) *má sa už siať.*
4. Na záver sú to ešte pranostiky, predpovedajúce *choroby a vojnu.*

Z hľadiska prostriedkov, je potrebné poukázať na skutočnosť, že pranostiky využívajú okrem metafory a perzonifikácie aj epiteton a kvalifikujúce prívlastky. Charakterizuje ich častá zhoda rytmického a syntaktického členenia ako aj združený a vnútorný rým – toľko jazykovedci.

A čo na záver? V našom príspevku sme ani zďaleka nevyčerpali bohatú problematiku témy, obsiahnutej v nazve príspevku, usilovali sme sa poukázať, že aj naša téma má miesto na tejto konferenci. Pod vplyvom zmenených životných podmienok – nové metódy práce v poľnohospodárstve, zmeny v sociálnej štruktúre obyvateľstva na dedinách, väčšia informovanosť (rozhlas, televízia i tlač), predpovede počasia – vedecky zdôvodnené *oslabili* význam pranostík a takisto i vieru v ich pravdivosť a opodstatnenosť.

V súčasnosti sa pranostiky používajú v hovorovej reči aj v masovokomunikačných prostriedkoch vo funkcii kontaktovej, informatívnej i štylistickej. Nie sú pre nás vždy cenné z hľadiska praktického, ale ako uvádza Z. Profantová,[14)] ceníme si ich estetickú a historickú hodnotu.

POZNÁMKY

1) **Fándly J.,** *Pilňí domajší a poľní hospodár,* W Trnave 1792–1800.
Socháň T., *Starobylé zvyky Slov. roľníkov,* Bratislava 1930.
Búľovský M., *Slovenské ľudové príslovia,* rukopis, Literárny archív Matice slovenskej, Martin, sign. 62 D2.
Záturecký A. P. *Slovenské príslovia, porekadlá a úslovia,* Bratislava 1975.
2) **Profantová Z.,** *Dúha vodu pije,* Bratislava 1986.
K poetike pranostík. Slovenský národopis, 1981, s. 530–535.
Kúlturno-historické a súčasné spoločenské kontexty pranostík, Kand. práca, Bratislava 1987.
Projekcia času v pranostikách, NI 1987, č. 2. 149–156.
3) **Bagin A.,** *Z našich ľudových pranostík, Ľudoví patróni.* Pútnik svätovojtešskí 1977, 77–79.
4) **Rusina I.–Zervan M.,** *Životopisy svätých.* Martin 1994.
5) **Bagin A.,** c. d. 77–78.

[6] **Profantová Z.**, *Dúha vodu pije,* Bratislava 1986, s. 26.
[7] **Profantová Z.**, tamtiež, s. 26.
[8] **Bagin A.**, c. d. s. 79.
[9] **Vondruška V.**, *Cirkevní rok a lid. obyčeje,* Č. Budějovice, 1991, s. 75.
[10] **Javorka E.**, *December – slov. ľud. pranostiky,* Smer 38, 1986, č. 287, s. 12.
[11] *Aby nebol ľuďom škoden...* Katolícke noviny 95, 1980, č. 18, s. 4.
[12] **Socháň P.**, *Starobylé zvyky Slov. roľníkov,* Bratislava 1930, 79–80.
[13] **Profantová Z.**, *Dúha vodu pije,* Bratislava 1986, s. 29 an.
[14] **Profantová Z.**, tamtiež, s. 30.

DIE HEILIGEN IN DEN BAUERNREGELN

Resümee

Unsere Vorfahren waren in der Vergangenheit vor allem in der Landwirtschaft tätig, lebten in engem Zusammenhang mit der Natur und beobachteten aufmerksam verschiedene Erscheinungen. Die Naturerscheinungen haben sie den Kalenderangaben beigeordnet und daraus folgte, daß manche Festtage auch zu wichtigen Marksteinen des landwirtschaftlichen Kalenders wurden. Die Daten in einem solchen Kalender sind bemerkenswerte Ergebnisse eines jahrelangen Beobachtens von der Aneinanderreihung der Naturerscheinungen, vom Witterungswechsel, wodurch der Verlauf der Bauarbeiten während des Jahres sowie die Ernte auf den Feldern und Weinbergen beeinflußt werden. Die Erfahrungen unserer Vorfahren sind in den einzigartigen Bauernregeln niedergelegt.

Neben sympomatischen Bauernregeln, die eine kurzfristige Wetterprognose enthalten und aus bestimmten, sinnlich erfaßbaren Anzeichen hervorkommen, unterscheiden wir die Kalender-Bauernregeln, die einzelne Tatsachen in langfristigen Intervallen vorhersagen.

Eine besondere Gruppe von Bauernregeln bilden die Namenstage der Heiligen, die sogenannten Schicksalstage. Die Heiligentage in den Bauernregeln richten sich nach den im lithurgischen Kalender angeführten Festtagen der heiligen Märtyrer und Bekenner, die gewöhnlich mit ihren Todestagen übereinstimmen.

Vom Standpunkt der Studien über die Bauernregeln gesehen erschien am besten die folgende Einteilung der Schutzheiligen:

1. Im landwirtschaftlichen Bereich wirkten die Patrone wie der hl. Vendelín, der hl. Urbanus, der hl. Martin, der hl. Leonhardus und der hl. Stephan.
2. Vor Naturkatastrophen schützten der hl. Florianus, die hl. Agatha, der hl. Laurentius und der hl. Johann von Nepomuk.
3. Einen Schutz gegen verschiedene Krankheiten gewährten der hl. Rochus, der. hl. Kozma und der hl. Damianus.

Die inhaltliche Klassifikation der in den Bauernregeln vorkommenen Heiligen ist auch von Interesse. Es handelt sich vor allen Dingen um diejenigen Bauernregeln, die Ernte vorhersagen, die agrotechnische Termine betreffen, die Erkrankungen und Kriege prophezeien, jedoch die Heiligen kommen am häufigsten in den wettervorhersagenden Bauernregeln vor.

In der Gegenwart haben die Bauernregeln eine kontaktfähige, informative und stilistische Funktion. Aus praktischer Sicht sind sie für uns nicht immer von Bedeutung, aber wir können hauptsächlich ihre esthetischen und historischen Werte schätzen.

THE SAINTS IN FOLK WEATHER-LORE

Abstract

Our ancestor living as farmers in close contact with nature observed various natural phenomena very carefully. They connected them with calendar dates, and many significant dates became important turning-points of agricultural calendar. They represent the remarkable results of the long observation of the consequence of the natural phenomena and weather changes which influence the process of farmer's work during the whole year and the crop in the fields and in vineyards. Our ancestors expressed their observations by specific of weather-lore.

Besides the symptomatic weather-forecasts for a shorter time based on certain features which can be perceived through senses, there are also the calendar pieces of weather-lore concerning the predictions for longer periods.

The specific group is formed by the folk weather-forecasts associated with certain days symbolized by saints, e. g. the so-called *fatal* days. The saints in weather-lore are linked with the days of saint martyrs according to liturgical calendar usually identical with the day of their death.

From the point of view of the study of folk weather-forecasts the most adequate is the division of the cult of folk patrons into the following groups:

1. Agricultural patrons: St. Wendell (Vendelín), St. Urban, St. Martin, St. Leonard and St. Stephen.
2. The patrons protecting people from disasters: St. Florian, St. Agatha, St. Laurence and St. John von Nepomuk.
3. The patrons protecting people from various diseases: St. Roch, St. Basil and St. Kosmas and Damian.

The classifications of the saints in folk weather-forecasts from the thematic aspect is also quite interesting: they predict the crop, concern farming technology, diseases and wars, but the saints most frequently occur in weather-forecasts.

Nowadays the pieces of weather-lore have the function of contact, information and style. They are not always important from the practical point of view, but have an aesthetic and historical value.

POVĚSTI O SV. VOJTĚCHU A JEHO PATRONÁT

Helena Mevaldová, Okresní muzeum, Beroun

Sv. Vojtěch – druhý pražský biskup a mučedník, benediktinský mnich, spolupatron český, patron pražské arcidiecése a patron českého kněžstva – patří mezi světce, kteří se vyskytují v lidové tradici zřídka. Chtěla bych proto upozornit na sice nepříliš rozsáhlý, ale přesto zajímavý okruh pověstí. Přivádějí nás i k málo známému patronátu sv. Vojtěcha – nad studánkami a deštěm.

První světcovy životopisy napsali Vojtěchovi současníci okolo r. 1000, velmi brzy po jeho mučednické smrti (zemřel 23. 4. 999) bezpochyby za příčinou kanonizace, k níž bylo třeba legendy či světcovy biografie.[1] Ani v jednom z těchto nejstarších životopisů se neobjevuje popis zázraku za života sv. Vojtěcha.

Život sv. Vojtěcha

Sv. Vojtěch se narodil pravděpodobně na hradišti Libici nejspíše roku 956. Byl pátým ze sedmi synů Slavníka, představitele rodu vládnoucího v jihovýchodních Čechách. Rodu, jehož vztah ke knížecímu rodu Přemyslovců vládnoucímu na ostatním území Čech byl napjatý, i když s ním byl zřejmě příbuzensky spřízněn. Roku 972 byl sv. Vojtěch poslán do biskupské školy v Magdeburku, kde byl svěřen do péče prvního magdeburského arcibiskupa Adalberta, jehož jméno přijal při biřmování.[2]

Rok po návratu z Magdeburku v r. 982 byl (jak píší životopisci – proti své vůli) zvolen v pořadí druhým biskupem pražským. Důvodů pro volbu bylo několik a všechny obsahovaly politické zájmy Přemyslovců a zahrnovaly v sobě příčiny budoucího konfliktu. Při výkonu svého úřadu narazil Vojtěch na řadu překážek. Jeho marné úsilí o odstranění *pohanských zvyklostí* vyvrcholilo po pětiletém působení v diecézi rozhodnutím vzdát se biskupské hodnosti. I když legendisté zdůrazňují neutěšené mravní poměry, Vojtěchův odchod si spíše vynutila nepřízeň knížete, který ho měl v jeho snažení podporovat a naopak mu činil překážky. Vojtěch odešel roku 988 do Říma, kde se nakonec stal mnichem benediktinského řádu v klášteře sv. Bonifáce a Alexia na římském Aventinu. Okolo r. 990 se politické poměry do jisté míry změnily a podle legend *„si lid přál Vojtěchův návrat"*. Ve skutečnosti to pravděpodobně byla jen úzká skupina těch, kteří těžce nesli zhoršení církevních poměrů – včetně metropolity Willigise, který byl nejen arcibiskupem, ale i hlavou regentské vlády vládnoucí za nezletilého císaře Otu III. Spor českého poselstva a reformátorů mnišství (sv. Vojtěch byl

stoupencem tohoto směru – clunyjského hnutí) řešil papež na synodě, která rozhodla, že biskup se má starat o svou diecézi a této povinnosti ho nezbavuje ani mnišský stav.

Poměry v Čechách se však za tak krátkou dobu nemohly změnit příliš – i když Boleslav II. vydal v r. 992 ustanovení, která podporovala biskupovo úsilí, a sv. Vojtěch zakládá r. 993 první mužský klášter na území Čech, benediktinský klášter v Břevnově u Prahy. Roku 994 odchází sv. Vojtěch z Čech podruhé. Bezprostřední příčinou jeho druhého odchodu byla prý krevní msta a hrubé porušení práva asylu, kterého byl svědkem v kostele sv. Jiří na Pražském hradě. Cestou do Říma se zastavil na dvoře maďarského knížete Gejzy, kam již dříve posílal své misionáře, a pravděpodobně biřmoval jeho syna, pozdějšího krále Štěpána.

Rozpory mezi Přemyslovci a Slavníkovci vyvrcholily r. 995 přepadením Libice přemyslovským vojskem, vyvražděním rodin čtyř Slavníkových synů a připojením území Slavníkovců k českému knížectví. Rok na to papež Řehoř V. – na naléhání arcibiskupa Willigise – rozhodl, že se sv. Vojtěch musí vrátit na svůj biskupský stolec. Ten si alespoň vymohl svolení, že může odejít na misie k pohanským národům, nebudou-li ho chtít doma přijmout.

Do Čech nešel přímou cestou, nejdříve putoval k císařskému dvoru v Mohuči, potom navštívil ve Francii slavné kláštery s ostatky světců, vrátil se do Mohuče a odtud pokračoval na cestě do Polska (Vojtěchův bratr Soběslav pobýval v té době na dvoře polského knížete). Teprve z Polska bylo vysláno poselstvo s dotazem, zda si Češi přejí sv. Vojtěcha za biskupa. Odpověď byla záporná a jejím důvodem asi nebyl strach z krevní msty, ale obavy z polské intervence. Podle legend přijal sv. Vojtěch tuto zprávu s radostí, mohl se konečně věnovat misionářské činnosti. Roku 997 se vzdal své biskupské hodnosti nadobro a odešel na misii nejprve do Pomořan a později do Pruska, kde také nalezl mučednickou smrt.[3)]

Tělo sv. Vojtěcha vykoupil polský kníže Boleslav Chrabrý a uložil ho nejdříve v kostele v Třemešně, později je dal převézt do Hnězdna. Zde bylo roku 1000, kdy sem k Vojtěchovu hrobu putoval císař Ota III., zřízeno arcibiskupství a jeho metropolitou se stal Vojtěchův bratr Radim (Gaudentius). Rovněž na vojtěšské tradici byla založena církevní organizace uherská, v jejímž čele stanul nový ostřihomský arcibiskup, někdejší Vojtěchův přítel a břevnovský opat Anastasius.

O zřízení arcibiskupství v Čechách se pokusil 1039 Břetislav I., který při vpádu do Polska dobyl Hnězdno. Výprava uloupila ostatky sv. Vojtěcha, sv. pěti bratří a arcibiskupa Radima, které pak byly uloženy v kostele sv. Víta v Praze. Římská kurie však žádosti o zřízení arcibiskupství nevyhověla, především pro stížnost Poláků na Břetislavovo loupení církevního majetku. Od roku 1039 požíval Vojtěch plné úcty zemského spolupatrona.

Sv. Vojtěch byl jedním z nejvzdělanějších lidí své doby, zdá se, že se dochovaly trosky jeho vlastní literární tvorby. Tento druhý pražský biskup se znal osobně a důvěrně s nejvýznamnějšími osobnostmi své doby – nejen s významnými představiteli církve, reformního clunyjského hnutí, ale i s některými panovníky. (Byl důvěrným přítelem a rádcem císaře Oty III.) Po své smrti se stal světcem uznávaným několika zeměmi zároveň, z nichž si každá jeho osobu přivlastňovala jako národního světce. Sv. Vojtěch tak mnohonásobně přerostl význam prvních svatých českého národa sv. Václava a sv. Ludmily.[4)]

Pověst o sv. Vojtěchu v Neratovicích

Nejfrekventovanějším a nejrozšířenějším syžetem ve zkoumané oblasti, který znalo 80 % lidí s nimiž jsem hovořila, byla pověst o sv. Vojtěchovi. Váže se ke kameni v kostelíku sv. Vojtěcha, který stojí na rozhraní katastrů obcí Byškovic, Libiše a Neratovic, v blízkosti malého rybníčka a nenápadné studánky. Původně ho obklopovaly lesy, které pamatují ještě nejstarší současníci, dnes je obklopen čtvrtí domků a vilek z 30. let 20. stol. nazývanou podle kostelíka – *U Vojtěcha.* Ještě na konci minulého století se toto místo nazývalo *Hájek* (i když název U Vojtěcha se již objevoval také) a samota, která zde stála, měla tři čísla.[5)]

Pověst se traduje dokonce ve dvou verzích (získala jsem 101 variantu). V recentním neratovickém ústním podání stojí na rozhraní pověsti historické, etymologické a škádlivky. První verzí je historická pověst, druhou verzí je látka popisující vznik přezdívky Zouváci.[6)]

Jádrem tradované historické pověsti jsou tyto motivy:
– sv. Vojtěch se nechal převézt přes Labe
– neměl peníze na zaplacení
– přívozníci si proto vybrali plat tak, že ho zuli.

K těmto základním motivům patřil dříve (zejména v literárních pramenech) také ten, že:
– sv. Vojtěch nabízel převozníkům místo platu požehnání.

Po tomto nábožensky akcentovaném motivu následuje vzápětí u některých autorů či vypravěčů trest:
– bezbožné převozníky sv. Vojtěch prokleje, aby neměli chléb.

Tyto dva motivy v recentním ústním podání ustupují zřetelně do pozadí (důvodem je jistě i zmenšující se počet praktikujících katolíků), vypravěči neznají tradiční náboženské příběhy a vzory, ustupuje náboženské cítění. Místo toho se dokonce objevuje motiv, že:
– sv. Vojtěch nechtěl převozníkům zaplatit a utekl jim proto po přistání u břehu.

Motivem, který se v recentní tradici objevuje často, je motiv
– přívozníci bili sv. Vojtěcha vesly

Další motivy pověsti tradované ústním podáním jsou tyto:
– sv. Vojtěch před ziskuchtivými převozníky utíkal – honili ho
– odpočíval na kameni (v místě dnešního kostela)
– na tomto místě ho dohonili a chytili
– na kameni jsou (bývaly) stopy po světcově přítomnosti (otisk kolen, *sedění,* stopy krve)
– kámen byl uctíván (líbali ho, odráželi si z něj úlomky)
– na tomto místě převozníci sv. Vojtěcha utloukli (!)
– sv. Vojtěch je pod kamenem pochován. (!)

Přechod k etymologické pověsti představují varianty, které vysvětlují, že:
– proto se tam říká U Vojtěcha
– proto tam byl postaven kostelík
– proto se Neratovákům říká Zouváci.

Pro názornost uvádím typické příklady zaznamenané v recentním ústním podání:

První verzí je *historická pověst,* jejíž interpreti neznají (nebo nechtějí znát) přezdívku Zouváci (49 variant). Jak ukázal terénní výzkum, v této podobě tradují rodáci

z původních starých Neratovic a čtvrti U Vojtěcha a ti, kteří zde žili od raného dětství. Vypráví ji takto i v případě, kdy se přestěhovalci (nebo ženy provdaly) do jiné části města, tedy do sousedních obcí.

„To bylo, když svatý Vojtěch, když tady byl převoz, von tu putoval. Von chtěl převézt a von neměl na zaplacení. Ty převozníci na něm vymáhali žold, voni ho hnali vesly a tam ho ukamenovali. Ten (kámen) tam je vohraničenej železnou mříží. Dokonce tam má být pochovanej, ale to se nezakládá na pravdě, je v Praze."

Druhou verzí (52 variant) je *pověst vysvětlující vznik a význam škádlivky „Zouváci"*, kterou jsou obyvatelé původních Neratovic charakterizováni jako lakomí, ziskuchtiví a vždy schopní přivlastnit si něco zdánlivě právem. Tuto verzi vypráví starousedlíci a rodáci z obcí sousedících se starými Neratovicemi a to i v případě, že se přestěhovali do Neratovic či k Vojtěchu.

„No Neratováci – Zouváci! Voni zuli svatýho Vojtěcha, poněvadž u Žebráků bejval přívoz a von ho převážel ten převozník. A ten Vojtěch neměl na zaplacení, tak říkal, že jim dá požehnání. A ten jejich otec, těch převozníků říkal: ‚Vy ste hloupí, proč ste mu nic nevzali?' Tak voni za nim utíkali a tady ho zuli."

Přezdívky a rčení vzniklé na základě pověsti

Vysvětlení vzniku této škodlivky je v současnosti její nejvýznamnější funkcí. Význam přezdívky Neratovických *Zouváci* byl pociťován velmi aktuálně; obyvatelé okolních obcí se na *Neratováky* dívali vždy tak trochu s despektem, s oblibou jim podsouvají vlastnost, že neváhající druhému vzít to, co nebylo jejich. Všeobecná známost pověsti vedla k tomu, že zde vzniklo i rčení bez znalosti pověsti nepochopitelné: *dělat Vojtěcha* znamenalo chodit bos. Ještě ve 30. letech 20. stol. se – jak uvádí regionální literatura – používalo dnešního rčení *Vydělal jako sv. Vojtěch v Neratovicích* ve smyslu *dopadl jako sedláci u Chlumce.*[7]

Životnost této látky o sv. Vojtěchu je udržována nejen existencí kostelíka s kamenem obehnaným mříží a oltářním obrazem zobrazujícím děj pověsti, ale i uvedenou škádlivkou.

Neratovická pověst v literatuře

Podrobíme-li studiu literaturu, ve které se tato pověst objevuje, a postupujeme-li směrem do minulosti, je nutné upozornit nejdříve na regionální literaturu i tisk, a na historickou beletrii, které také pochopitelně ovlivnily některé vypravěče. Ve zkoumané oblasti byly oblíbeny především román V. Lipovského Železná koruna, který byl naposled vydán na Mělníce roku 1930 a regionální monografie L. Böhma: Královské věnné město Mělník a okres mělnický z roku 1892. V dalších regionálních monografiích J. V. Práška jsou pouze stručné zmínky o této pověsti. Obyvatelé Neratovic i ostatních obcí ji měli možnost číst i v regionálním tisku – zejména v druhé polovině 70. let tohoto století, naposledy v roce 1972.[8]

Ze starších autorů[9] ji uvádějí např. J. Košnar r. 1903, J. Ježek r. 1898, A. Podlaha a E. Šittler r. 1887, K. V. Zap. r. 1855, r. 1844 se o ní zmiňuje J. G. Sommer, obšírněji ji líčí r. 1788 Schaller.

V kronikářských dílech 17. stol. ji najdeme u známého kronikáře J. F. Beckovského (r. 1700), dále Bohuslava Balbína (r. 1675), Boleluckého (vydáno r. 1668), Jiřího Pontana z Breitenberku (r. 1608) a Paprockého (r. 1602 – omylem uvádí místo Labe

Vltavu). Prvotním pramenem zde byl tak jako u mnoha jiných českých pověstí kronikář Václav Hájek z Libočan.[10)]

Neratovická pověst v Kronice české Václava Hájka z Libočan

Regest je následující: biskup (!) sv. Vojtěch šel 27. září 978 z Prahy do Staré Boleslavi. Aby nebyl poznán, šel podle řeky a u Neratovic žádal o převezení. Když převozníci žádali plat, nabídl jim apoštolské požehnání místo peněz. Převozníci ho však povalili na zem a zuli. Biskup je proto proklel, aby měli vždy nedostatek chleba a toto prokletí se splnilo.

„Leta Dewietisteho sedmdesateho osmeho Biskup jako muž Boha bojíci wšeliku maje o své poddané pečlivost, volanij činil k Pánu Bohu a místa Pá/nu/ Bohu oddana často navštěvoval a v nich se Pánu Bohu modlil. Měsíce září den Dwacátý a sedmý, šel jest na pouť do kostela svatých Kozmy a Damiana, neb ten den jich slavnost pamatowana byla, kteryž to kostel niekdy před lety padesáti byl dal kníže Václav k poctivosti Pánu Bohu, a tymž Svatým mučedníkům postaviti, mezi Prahou a Vyšehradem, kterýž až do dnes stojí na krchově kláštera Slovanského: Po vykonání pak Mší svatých, on Biskup dav Lidu Požehnání odtud obrátil se do Boleslavě, aby se ta/m/ na tom místě Pánu Bohu té noci modlil, kdež jest Svatý Václav zamordován, ale však pro strach Pohanuov nesměl zjevně choditi, ale vždycky šel lesem až přišel na to místo, kdež Svatý kníže zamordován byl i pohřben, a tu celé noci za sebe a za Lid svuoj modlitby Svaté Pánu Bohu obětoval, a po vykonánij tich wěci maličko mezi kněžijmi pojedl, hned se doluow wedle Labe Řeky, obrátil, a jako za jednu míli šel, aby od Lidij poznan nebyl a když do jedné Vsi kteráž na břehu Labském ležij, jmenem Neratovice přišel, žádal aby jej na druhu stranu Řeky pro Pána Boha převezli, kteříž to učinili, a převezše zaplaty žadali od přívozu. I on pravil, Synové milij, já zlata ani stříbra nemám než za práci vaší Slovo Boží chci vám kázati, a Požehnání Dušem vašim učiním, kteryžto nit se na to neobrátili, ale porazivše jej na zemi, Střevíce s Noh jeho szuli, a tím sobě zaplatili; vstav a obrátiv se k nim Biskup řekl, Daj vám Pán Buoh místo Požehnánj tak abyste vždycky chleba nedostatek měli, od toho času až do dnešního dne, někteří su z těch Plawcúw neb přivozmjkuow rodu zústali a ti vždycky mají před žněmi chleba nedostatek, a žádný z nich v Stodole žijta až do Noweho mijti nemuož, by ho mnohem wijce než svou potřebu tu nechal niekam se jemu podieje a zmizi. Protož obyčej mají hned brzo mlatiti, a prodawati, neb musí před žněmi odjinud Chleb kupovati, I tak Biskup Bosyma nohama, odtud až do Prahy jít musil."

Hájkovu kroniku podrobil zdrcujícímu kritickému rozboru P. Gelasisus Dobner[11)] z jehož kritických poznámek k Hájkovu textu vzniklo vlastně zcela nové dílo. Od té doby se s Hájkem přestalo jako s historickým pramenem počítat, dává však neocenitelné doklady o existenci motivů a kolujících tradic, pokud je ovšem můžeme odlišit od Hájkových vlastních výtvorů. V tomto směru není Hájkova kronika zdaleka v naší folkloristice využita. Věta *Synové milí, já zlata ani stříbra nemám, než za práci Vaší Slovo Boží chci Vám kázati, Požehnání Dušem vašim učiním* patří mezi tzv. ustálená místa v pověstech o světcích – je to odpověď apoštolskými slovy, je volnou parafrází biblického textu (Skutky apoštolské kap. 3, v 6).

Motiv prokletí převozníků, který se objevuje u literárních verzí pověsti čerpajících právě z Hájkovy kroniky, téměř chybí v ústním neratovickém podání. Překvapivě se

však objevil ve vzdálenější obci Líbeznice, kde byl v podobě rodové pověsti zachycen také při terénním výzkumu.[12)]

Vypravěč tvrdil, že jeho předkové z matčiny strany byli převozníky v Neratovicích a za to, že Vojtěcha zuli, proklel celý rod se slovy:

„Za tu tvoji lakotu nebudeš nikdy vidět, prostě voslepneš a nebudeš vidět na ten mamon. Jo, no a tak skutečně jedna teta, matčina sestra, voslepla ke stáří a babička tehdá říkala: ‚To je ten svatej Vojtěch, jak Vás tenkrát proklel' ...furt jako věřila tomu, že to ještě v důsledku toho prokletí toho Vojtěcha, že v tom našem rodě všichni budeme mít slabší zrak anebo voslepneme ke stáří – a jak se to mohlo uchovat tak dlouho takovádle paměť, to nevím...“

J. F. Beckovský vypravuje příběh podle Hájkovy kroniky. Opravuje Hájkovo datování na rok 981 (sv. Vojtěch totiž roku 978 nebyl biskupem, jak uvádí Hájek – stal se jím až v r. 982, ale ani nebyl v Čechách. Z Magdeburku, kde studoval, se vrátil právě v r. 981). Zmýlil se však ve jménu vsi, nazývá ji Netolicemi. Ke své předloze však přidává, že sv. Vojtěcha jeden z těch nešlechetníků udeřil do hlavy; popisuje, že na kameni, na kterém světec seděl, když byl zouván, se dosud spatřuje jeho vytlačené *sedění.* Od Hájka přebírá i prokletí přívozníků, ale dodává, že se splňovalo až do *posledních časů nepřátelských* (tj. do třicetileté války). Nyní však potomci oněch přívozníků buď odešli někam jinam nebo byli zabiti a jejich nástupci nejsou nevinní, mají tedy chleba dost.[13)]

Datace přezdívky Zouváci

Dá se předem předpokládat, že přezdívka neratovických – *Zouváci* – je mladého data. Poprvé je v regionální literatuře zaznamenána až v časopise Naše Polabí v ročníku 1923–1924. Podle výpovědi vypravěčů při porovnání věku, kdy ji slyšeli a používali, zjistíme, že přezdívka byla známa a pevně zakořeněna již na přelomu 19. a 20. stol. Starší kronikáři ji samozřejmě neznali. Např. autor známé Topographie der Königreiche Böhmen J. Schaller podnikl 14. srpna 1787 na místo pověsti cestu, aby si ověřil, zda jsou na kameni opravdu otisky. Zjišťoval také, zda podle pověsti převozníci nemají dost chleba – a při té příležitosti by se o existenci přezdívky asi dozvěděl. Nezná ji ani Sommer r. 1844. V roce 1853 ve dnech 3.–10. září procházel Libiší na svých cestách za archeologickými nálezy páter Václav Krolmus, který po okolí sbíral také národopisný materiál. Přezdívku nezaznamenávají ani K. V. Zap ve svém díle z r. 1855 a V. Medle roku 1865, ačkoliv citují ústní podání a nikoli přepis Hájkovy Kroniky.[14)] Důvod je zřejmě jednoduchý. Dokud byl pohled na tuto legendistickou látku vnímán prostřednictvím náboženské víry, nepřevážil důraz ani na historickou pověst. Teprve potom se dále vyvíjela směrem k etymologické pověsti, jejíž součástí je přezdívka Zouváci.

Datování a prameny neratovické pověsti

Prvním, kdo tuto pověst uvedl do ústního podání, byl s největší pravděpodobností Václav Hájek z Libočan. Jeho kronika byla nesmírně oblíbená, čtená a citovaná dalšími kronikáři. Jako inspirace pro vytvoření legendárního příběhu ze života světce, který požíval plné úcty českého zemského spolupatrona již od roku 1039, kdy byly jeho ostatky přeneseny do chrámu sv. Víta v Praze, mohl Václavu Hájkovi z Libočan sloužit přímo popis mučednické smrti sv. Vojtěcha – a pochopitelně její zobrazování.

„Na pruské misijní cestě vyháněli místní lidé světce i jej doprovázející kněze z ostrůvku na němž přistáli. Jeden z nich přitom přistoupil blíže k biskupu, který z knihy zpíval žalmy a z loďky mu zasadil mocnou ránu mezi lopatky. Biskupovi se z rukou rozletěl žaltář, a on sám padl s roztaženými údy na zem. To byl počátek Vojtěchova utrpení, jež skončilo jeho mučednickou smrtí.“

Vzhledem ke způsobu mučednické smrti se veslo v barokní i novější době stalo vedle berly jedním z nejtypičtějších atributů sv. Vojtěcha. Veslo se jako atribut tohoto světce objevuje v ikonografii na sklonku 15. století a sv. Vojtěch je někdy zpodobňován jako biskup, jehož berla se ve své dolní části mění ve veslo.[15)]

Je třeba zdůraznit, že neratovická pověst o sv. Vojtěchu není pověstí ikonickou, nevznikla podle oltářního obrazu v místním kostele. V tom případě by šlo o špatně pochopený obraz zobrazující smrt sv. Vojtěcha, podle kterého by místní obyvatelé utvořili zázrakový příběh. Motiv tzv. *plavců* bijících světce by byl aktualizován lokalizováním legendy, a odtud by již nebylo daleko k lokální historické pověsti. Pokud by uvedená látka měla vzniknout podle obrazu, měla by být v literatuře zachycena až od 1. pol. 18. století. Z té doby totiž uvedený barokní oltářní obraz pochází.[16)] Hlavní oltář je rámový se středovým oválem s výjevem ze života sv. Vojtěcha, který zobrazuje přímo děj této legendární látky – převozníci povalili sv. Vojtěcha na kámen, bijí ho vesly a zouvají mu obuv. Ústřední výjev je obklopen menšími oválnými obrazy, které představují Pannu Marii (Boleslavské paládium) a české zemské patrony. Oporu pro přesnější datování oltářního obrazu poskytuje vývoj atributů sv. Jana Nepomuckého, jenž je zobrazen na jednom z medailonů seskupených kolem ústředního obrazu. Jan Nepomucký zde však není zobrazen jako světec, ale ještě jako blahoslavený. I když byl uctíván již od 16. stol., byl prohlášen za blahoslaveného až r. 1721 a kanonizován byl r. 1729.[17)] Obraz byl tedy nejspíše namalován po r. 1721, snad mezi lety 1721 až 1729. To znamená, že neratovický obraz není pramenem, ale dokládá existenci této látky.

Dokonce lze předpokládat, že kaple sv. Vojtěcha byla na tomto místě postavena právě proto, že se zde nacházel kámen s otiskem světcova těla, a o kameni se tradovala uvedená legenda. Nejprve zde stávala Boží muka. Kostelík sv. Vojtěcha v Neratovicích pochází z 2. poloviny 17. stol. Byl postaven Ferdinandem Vilémem hrabětem Slavatou, který koupil panství, na jehož území kostelík stojí, roku 1666 a již roku 1673 zemřel.[18)] Po postavení kaple se místo skromně přiřadilo k velkému množství barokních poutních míst jejichž rozmach nastal právě v 2. pol. 17. a v 18. století.

Tomu, že datování uvedené legendární látky je starší než oltářní obraz nasvědčuje i skutečnost, že první zmínky o udeření světce se objevují už v pověstech u Jiřího Pontana z Breitenberku r. 1608 a v oblíbené Poselkyni příběhův českých J. Beckovského r. 1700, tedy dříve než byl uvedený oltářní obraz namalován. Znovu to ukazuje na pravděpodobný původ látky v Kronice české Václava Hájka z Libočan, a to tím spíše, že oltářních obrazů zobrazujících smrt sv. Vojtěcha, kde lodníci bijí světce vesly, nebo je na nich zobrazen sv. Vojtěch s veslem jako svým atributem, existuje velké množství. Jsou téměř v polovině kostelů tomuto světci zasvěcených.

Na žádném z těchto míst však již nevznikla pověst o bití sv. Vojtěcha a zutí světce. Tato tradice (a výjev na oltářním obraze) se objevila pouze v Neratovicích, o nichž vypráví výše uvedenou legendární látku kronikář Václav Hájek z Libočan.

Svatovojtěšské pověsti

Srovnáme-li svatovojtěšské pověsti v Čechách, objeví se při jejich značné různorodosti a odlišnosti překvapující shody, a tyto shody nejsou náhodné, mají společného jmenovatele. Jak jsem zjistila teprve dalším studiem, neratovická pověst se ze schématu ostatních svatovojtěšských pověstí vymyká, a to proto, že její inspirující předlohu tvořila patrně legendistická smrt světce. Ostatní svatovojtěšské pověsti se inspirovali motivem jiným.

Svatovojtěšské pověsti jsem srovnávala pochopitelně podle dostupné literatury,[19)] zatímco detailní pozornost rozdílu mezi ústní tradicí a literaturou jsem mohla věnovat jen té pověsti, kterou jsem skutečně důvěrně znala z terénu. Je proto možné, že i ostatní pověsti se v detailech ústního podání odlišují od své literární tradice. Podstatné ovšem je, že z této literární tradice čerpají a že tato tradice směřuje k jednomu legendistickému podání.

Pověsti vypráví, že místo navštívil sv. Vojtěch a nalezl tam studánku, ze které pil, nebo vytryskla na jeho přání a osvěžení (popřípadě přivolal déšť). Studánka je od té doby léčivá. Na kameni, kde se modlil, spal nebo stál, když žehnal zemi a lidem (nebo naopak nehodné proklel) jsou na důkaz jeho přítomnosti vytlačena jeho kolena, tělo, šlépěje apod. I tento kámen je léčivý.

Je nutno připustit, že takové prvky jako vytrysknuvší nebo objevivší se studánka, tak zejména kámen, který měkne pod dotekem světce, stejně jako prokletí nehodných, patří k tzv. loci communes (topoi) neboli k obecným místům objevujícím se v legendách a pak pověstech u řady světců. Přesto výskyt těchto výrazných prvků svatovojtěšských pověstí a jejich lokalizace naznačuje určité souvislosti. V jednotlivých pověstech nemusí být přitom přítomny všechny tyto prvky, které tvoří kostru, na níž se navěšuje fabule.

Kameny

Větší počet kamenů s otisky tohoto světce se soustřeďuje kolem Zelené hory u Nepomuku. To není překvapující vzhledem k tomu, že se k této lokalitě vztahuje jeden z důležitých zázraků sv. Vojtěcha, druhého českého biskupa. Podle starobylého podání požehnal při svém návratu z exilu v Římě ze Zelené hory České zemi – ihned se spustil déšť a vyprahlá země se zazelenala. Jestliže je v polovině z přibližně 80 kostelů v Čechách zasvěcených sv. Vojtěchu zobrazena mučednická smrt světce, ve zbylé polovině je na oltářních obrazech zachyceno právě toto druhé oblíbené svatovojtěšské téma – sv. Vojtěch žehná České zemi ze Zelené hory.

Kámen s vytlačeným Vojtěchovým sezením je v kostele Nanebevzetí Panny Marie na Zelené hoře postavené Václavem Vojtěchem z Šternberka v 2. pol. 15. stol.; druhý se stopami jeho obuvi je pod Zelenou horou, v kapličce u Nepomuku zasvěcené tomuto světci, zvané *U šlápěje*. Zde se ukazují otisky šlépějí sv. Vojtěcha. Na cestě ze Zelené hory ku Praze, mezi vrchem Chlumek a Štědrý vrch, spal sv. Vojtěch na jednom kameni a zůstalo na něm vytlačeno jeho tělo. Na tom místě dal Adam ze Šternberka postavit kapli sv. Vojtěcha. Kdo má velkou bolest hlavy a položí si ji na místo, kde je vytlačena hlava sv. Vojtěcha, je zproštěn bolesti. V Borku na Nebilovsku (záp. Čechy, okolí Plzně) se v kapli sv. Vojtěcha ukazuje kámen, na němž jsou vytlačena kolena. Na něm prý se Vojtěch modlil, a kdo na tom kameni klečí, bývá

zbaven bolestí nohou. Kámen s otisky biskupových šlépějí, z něhož sv. Vojtěch kázal v polském městě Opolí, je prý nyní v chrámu Vratislavském.

Prokletí

Motiv prokletí se u svatovojtěšských pověstí objevuje jen zřídka. Kromě neratovických převozníků proklel sv. Vojtěch i vesničany ze Zelenky (resp. obyvatele Přerova) za příkoří, které mu učinili. Pastýře ve vsi Milavči u Domažlic (podle Václava Hájka z Libočan) proklel, aby ohluchnul, za to, že mu pastýř troubil do ucha, když spal. Proto v Milavči pastýř nesmí troubit, ale jen práskat bičem. Světec proklel i obyvatele vesnic na cestě do Hnězdna. Potrestal je mlčením za to, že mu nechtěli ukázat cestu.

Studánky

Svatovojtěšská studánka se objevuje nejméně na 16 místech v Čechách, většinou u kostelů sv. Vojtěcha (Bylany u Kutné Hory, Bor u Teplé, Břevnov, Kasejovice, Kounov, Litoměřice, Lštění, Milaveč, Německý Brod, Starý Přerov, Stobořice, Sv. Vojtěch u Teplé, Sv. Vojtěch u Plzně, Vrčeň, Zdeboř, Zelená hora u Nepomuku). Nejstarší a nejslavnější je asi *Svatovojtěšská studánka* při Břevnovském klášteře řádu benediktinů, prvním mužském klášteře v Čechách, na jehož založení měl rozhodující podíl právě sv. Vojtěch, který do Čech přivedl benediktinské mnichy. Mimo to vypráví legenda, že se ve snu zjevila studánka zároveň Sv. Vojtěchovi i Boleslavu II. a proto prý na tom místě zbudovali klášter. (Také sen o založení kláštera patří mezi častá loci communes.)

Z těchto míst je např. studánka *Dobrá voda* u vsi Lštění je pod ochranou sv. Vojtěcha. U Zdeboře, pod oltářem kaple sv. Vojtěcha je *Zdravá studánka*, světec zde prý odpočíval. Podle pověsti (literární pramen je z r. 1897) pil světec ze studánky *Vojtěch-Born* v německé vsi Sv. Vojtěch (Sct. Adalbert) u Teplé na Chebsku. Také pil ze *Svatovojtěšské* studánky u hřbitovního kostela v Německém (dnešním Havlíčkově Brodě) Ze studánky *Sv. Vojtěcha* u Bylan byla prý zásobena od konce 15. století Kutná Hora. U kaple sv. Vojtěcha na Chlumku vyvěrá studánka *Vojtěška*. Podle pověsti světec v těch místech střelil po jelenu, ale chybil se, a na místě, kde se do země zaryl šíp, vytryskla voda. Mimo to existují ještě svatovojtěšské pověsti spojené s tímto okruhem jen volně: např. ve Sluhách (6 km jižně od Neratovic) sv. Vojtěch požehnal lidem za to, že mu přinesli vodu, když žíznil. Z celého okruhu se více odchylují jen dvě pověsti neratovická a přerovská. I v Přerově však ukazují studánku Vojtěšku a v Neratovicích není jen kámen, kterému dříve připisovali zázračnou moc, ale i nenápadná studánka u rybníčku.

Zdá se, že spíše než folklórní podoba pověstí, je jejich spojovacím článkem právě výskyt studánek. Ty se samozřejmě vyskytují i ve spojení s jinými světci s zejména s postavou Panny Marie.

Zázraky sv. Vojtěcha

Zajímavou zprávu o existenci svatovojtěšských studánek lze nalézt v kritickém vydání legendistických textů Acta Sanctorum – Činy svatých, které začal r. 1675 vydávat belgický jezuita, hagiograf a historik jezuitského řádu Jean Bolland a jeho pokračovatelé nazývaní Bollandisté. Autorům tohoto díla zprostředkoval materiály

o sv. Vojtěchu Bohuslav Balbín. Vedle dvou životopisů, jim poskytl také materiál, který je zařazen pod zázraky – miracula. A právě ten přináší cenné zprávy o svatovojtěšských studánkách a dešti, který sv. Vojtěch přivolal na vyprahlou zemi.[20)]

V zázraku pátém líčí právě tento nejznámější zázrak sv. Vojtěcha:

Sv. Vojtěch opustil Čechy, kteří se nechtěli vzdát pohanství a dopouštěli se proti němu bezpráví a odebral se do Říma. Od chvíle, kdy odešel, v Čechách nepršelo, protože tuto zemi proklel. Češi se káli, ale nakonec pro něj museli poslat, aby se vrátil a zrušil své prokletí nad nimi. Na zpáteční cestě se sv. Vojtěch zastavil v poustevně a blízko ní vystoupil na vysokou horu. Stoje na ní zbavil zemi prokletí, udělal znamení kříže a požehnal jí. Ještě tu hodinu se z nebe vylil vydatný déšť. Vše se zazelenalo a hora, na které sv. Vojtěch stál ze všeho nejdříve, proto je zvána Zelenou horou.

Bohuslav Balbín se odvolává na to, že zvláště zázrak o dešti je doložen velmi starou tradicí, mluví o ní místní jméno. (Jméno Zelené hory je však doloženo až v 15. století. Roku 1419 této hoře Miluláš z Husi přezděl Hora Olivetská, když ji osazoval.)[21)] Zvláště prý ho dosvědčují všichni čeští spisovatelé, kteří psali o sv. Vojtěchu jako „Racek Dobrohorský", Dalimil Meziříčský, oba Staroboleslavští kanovníci, připomíná ho Boleslavská kronika a staré legendy, Pulkava, Dubravis, Hájek, Lupáč Ferus, Pontanus, Paprocký, Martin Borek atd.

Bohuslav Balbín jak sám říká, přebírá svá *mirakula* z Hájkovy *Kroniky české.* Hájek pouze neříká, že pro tento zázrak získala Zelená hora své jméno. Nemohl také od Hájka přejmout zprávu, že sv. Vojtěch zanechal na Zelené hoře otisk své nohy v kamenu a že pod Zelenou horou je studánka nazvaná Vojtěška, která má stejně jako studánka v Milavči u Domažlic léčivou moc. Tyto zprávy kronikář Hájek neuvádí.

V zázraku sedmém B. Balbín píše, že *sv. Vojtěch šel Milavčí, kde se dodneška ukazuje studánka Vojtěška a to proto, že jí buď posvětil nebo způsobil, aby vytryskla ze země. Má živou moc proti všem nemocem. Mnozí z lidí, kteří vzývali sv. Vojtěcha a napili se z té studánky, se uzdravili.*

Tato legenda se totiž velmi liší od pověsti, kterou o Milavči vypráví Václav Hájek z Libočan.[22)] V jeho Kronice se lze dočíst o tom, jak sv. Vojtěch potrestal pastýře, který mu ve spánku zatroubil do ucha, hluchotou. Protože všichni pozdější kronikáři čerpali z Hájkovy Kroniky české, je třeba vědět, odkud čerpal Hájek. Racek Dobrohorský je zřejmě fikcí. Pulkava má sice ve své kronice četné omyly, ale ani jednu pověst nebo zázrak o sv. Vojtěchu.[23)]

Motivy blízké výše uvedeným pověstem má ve svém díle jediný z Hájkových předchůdců tzv. Dalimil Meziříčský. Objevují se v kapitole 32. verše 38–39 a 45–47.[24)]

Svatý Vojtěch chtieše lid ot obyčějóv pohanských odvésti
a chtě k křesťanským přivésti
aby u pravé manželstvo vstúpili
a pohřeb u svatých kostelov jměli,
a v neděli trhóv neděli,
robotných lidí neměli.
Když kopřiv z zahrady nemože vypleti,
Muši vši zemi zakleti!

Zaklev zemi svatý Vojtěch do Říma jide,
Strachkvas proti jeho voli na biskupí stolec vjide.
Pak svatý Vojtěch opět sě do Čech vráti,
***Otklev zemi,** do Polan jide, chtě tam kázati.*
***Opět zaklev zemi,** do Prus jide*
a odtud s korunú mučedlníkovú k bohu jide.

Verše 38–39 se týkají, jak poznamenávají vydavatelé kroniky Dalimilovy, nepochybně srážky se šlechnou, když proti zvykovému právu, že cizoložnice má byť sťata vlastním mužem, Vojtěch poskytl ochranu manželce jednoho šlechnice, která se dopustila cizoložství s knězem. Když přesto byla zrádně vyvlečena z kostela a sťata, Vojtěch dal viníky do klatby (že by však klatbou stihl celou zemi je nepravděpodobné) a krátce poté, r. 994, odešel po druhé do Říma. K veršům 45–47; Zprávy Dalimilovy jsou v té věci zcela zmateny: Vojtěch se již do Čech nevrátil, nýbrž z Polska, kde dlel u Boleslava Chrabrého, odebral se do Prus, kde našel mučednickou smrt. K tomu je třeba poznamenat, že historické bádání zastává názor, že sv. Vojtěch vyhlásil klatbu nad hlavními viníky a pravděpodobně i nad knížetem Boleslavem II. (ten mohl v ústním podání representovat celou zemi.[25])

Je snad tedy možno konstatovat, že první náznaky známých motivů, které se objevují v recentních pověstech, naznačují požehnání světcovo České zemi, je možné najít už ve 14. století u Dalimila, v jehož kronice (dokončené asi 1314) sv. Vojtěch zemi zakleje a *odkleje.* Skutečnost, že ani v jednom z obou životopisů sv. Vojtěcha, ani v jedné z legend napsaných vzápětí po jeho smrti se neobjevuje nějaký zázrak, ukazuje na to, že pramenem výše uvedených svatovojtěšských pověstí bylo pravděpodobně ústní podání charakteru legendy, vyprávění o zázraku, tradované nejspíše v okruhu nepomuckého kláštera a jeho širším okolí v západních Čechách. Kronikáři od středověku až do konce 18. století připisovali stejnou váhu historickým faktům jako vyprávěním předávaným ústní cestou a proto by nás nemělo překvapit zařazení těchto zázračných vyprávění mezi historické události.

Svatovojtěšské poutě

Je třeba říci, že svatovojtěšské poutě stojí zcela ve stínu ostatních poutních míst – zejména mariánských. Např. v 18. století byla většina z téměř 400 poutních míst, která se nacházela na území Čech, Moravy a Slovenska (bývalého Československa) zasvěcena Panně Marii případně Kristovu kultu či kultu sv. Trojice. Jen 18 % z tohoto počtu zbývalo na ostatní světce.[26] Sv. Vojtěchu bylo v Čechách zasvěceno okolo 80 kostelů, a asi 15 z nich bylo šířeji známými cíly poutních procesí. Zvláště slavnými poutními místy, na kterých byl uctíván sv. Vojtěch byly např. Lštění, Milaveč u Domažlic a Zelená Hora u Nepomuku, který je spjat se sv. Janem Nepomuckým, ale je i mariánským poutním místem.

U některých z těchto svatovojtěšských poutních míst lze najít zmínky o tom, jaké prosby předkládala světci procesí poutníků, jaký význam pro ně určité poutní místo mělo. Jedním z nejznámějších je Milaveč, kde je *kaple Vojtěška se studánkou, jejíž vodu lid ode dávných dob považoval za léčivou, a proto putoval sem v celých zástupech a putuje dosud, obzvláště za sucha a hrozící neúrody. V čas sucha pak přicházejí sem prosební průvody i z německých vesnic kolem Horšova Týna.*[27]

Ve svém díle vydaném roku 1584 píše o léčivém prameni Vojtěšce Prokop Lupáč z Hlaváčova: *A. D. 981 Adalbertus Episcopus Bohemiae in reditur iter, Roma reditum parans in patrium suam, comitantibus ipsum sex fratribus (nomina Hagecus recenset). Mense Iunio veniut in Boemiam ingresi, in pagum, qui Milavecium non integro milliari distat á Tusta sive Domazlicio oppido. Extat hodiés sons Milavecii, cognomento Adalbertinus (vernacula lingua Woytiesska) aegrotantium homini, qui aut morituri, si turbidam: aut supervicturi putantur, si puram ab haurientibus ex eodem fonte aquam biberint, (ut quidem communis fama tulit, fertás hodie) certum indicium. Simile quid villinganus de quodam fonte in suis harrationibus Physicis refert.*[28)]

Do vsi Vrčeň *za sucha přicházejí z Nepomuku a okolí sem prosit o déšť.* Ke kostelu sv. Vojtěcha na Planinách *konávána byla častá procesí, zvláště za doby sucha, z okolních farností, jakož i z Plzně a Rokycan.* O dnes zaniklém kostelíku sv. Vojtěcha v Kouřimi se dozvídáme *dle zprávy z r. 1677 ve svátek sv. Vojtěcha chodívala sem procesí na vyprošení příznivého počasí...*

Reinsberg–Düringsfeld píše o kapli sv. Vojtěcha *U šlápěje* u Nepomuku: *Diese Kapelle wird besonders in allgemeinem Nöthen von Prozessionen aus den umliegenden Dörfern besucht, wie auch die Kapelle des heiligen Adalbert bei Střesnice (welche 1825 erbaut wurde) bei Wotic, in Přerov und Planin bei erhaltender Dürre oder Nässe sowie zu Zeiten von Vieseuchen das Ziel vieler Wahlfahrtsprozessionen sind.*[29)]

Také kostelík sv. Vojtěcha v Neratovicích byl poutním místem, kam přicházela procesí s prosbou o déšť, jak o tom svědčí informace bývalého neratovického kronikáře J. Kopáčka: *Ne, sem chodili, to byl kult svatovojtěšský neobyčejně rozšířený, tedy vod 10. století, víte; a sem se chodilo vždycky s procesíma. Prosba za deště nebo za – před žněma – za pěkný počasí, vážně. Tak se potom tam vystavila hospoda jako při takovým poutním místě...* Poslední zprávy o procesích, která k němu přicházela, jsou z roku 1936. Tehdy ke kostelu přišla tři procesí za rok; o několik desetiletí dříve již přicházelo několikrát tolik.[30)]

S. Vojtěch jako patron studánek a deště

Jak naznačuje uvedený přehled, sv. Vojtěch byl jedním z patronů studánek a deště – dává vodě vytrysknout nebo dešti padat, a propůjčuje vodě léčivé vlastnosti. Prosbami k němu lze dosáhnout změny počasí k lepšímu – způsobuje, že přichází žádaný déšť nebo naopak přestává pršet. Potvrzuje to jak regionální literatura z jižních Čech ještě z poloviny tohoto století, tak výslovně autoři monografie o životě sv. Vojtěcha z konce minulého století F. Krásl a J. Ježek: *Sv. Vojtěch byl odedávna ctěn jako přímluvce za potřebnou vláhu, a proto spojováno bylo jeho jméno s prameny a studánkami, u nichž spatřujeme jeho sochy, ku kterým až po dnešní časy v dobách velikého sucha prosebné průvody se konají.* [31)]

Aby byla tato skutečnost ukázána přesvědčivě, bylo by vhodné doplnit tuto studii archivním pramenem, jakým jsou např. farářské relace (odpovědi na různé otázky, mimo jiné také na to, mají-li faráři ve farnosti sochu s přídomkem zázračná) z konce 17. a z počátku 18. století a některé knihy vedené v poutních místech, zejména Pamětní knihy, v nichž jsou zapsána příchozí procesí či Knihy zázraků. Z toho důvodu, že práce vychází především z literárních pramenů a ověření historických pramenů by si vyžádalo další časově náročné studium, jsem se uvedeným pramenům zatím nevěnovala.

Další patroni vody

Sv. Vojtěch nebyl samozřejmě jediným světcem, který byl patronem deště a vody vůbec. V první řadě směřovala procesí s prosbami o déšť na řadu mariánských poutních míst, neboť patronkou studánek je především Panna Maria. Vedle ní – podle zpráv, které shromáždil Čeněk Zíbrt – vládne sv. Mikuláš vodou, sv. Medard deštěm, sv. *Jan Světlý* – neboli sv. Burjan hromobitím a bouří.[32]

Klademe-li si otázku, ve které době se tento patronát sv. Vojtěcha objevil, pak samozřejmě nelze pominout známý fakt, že úcta k poutním místům – v prvé řadě samozřejmě mariánským – se lavinovitě šířila především v době pobělohorské, v 2. polovině 17. a v 18. století. Součástí této úcty bylo také uctívání zázračných studánek. Díky Balbínovi a jím popisovaným zázrakům máme sv. Vojtěcha jako patrona studánek zachyceného v pověstech z 2. pol. 17. stol. Tento patronát sv. Vojtěcha však bude zřejmě ještě staršího data, protože důležitá zpráva Lupáčova o studánce Vojtěšce v Milavči pochází z r. 1584 a první známé svatovojtěšské pověsti, resp. zázrakové příběhy pocházejí z poloviny 16. století. Asi nebudou pouze vlastním dílem autora Kroniky české vydané r. 1541 – Václava Hájka z Libočan. Mlhavé náznaky ústního podání o Zelené hoře – verše, ve kterých světec zaklel a později *odklel* svoji zemi, svoji diecési, svědčí o tom, že již ve 14. století existovala představa tohoto základního tématu, které se v pozdější tradici objevuje jako zakletí země a její následné požehnání světcem.

Závěrem lze tedy říci, že české pověsti o sv. Vojtěchu a jeho patronát nad studánkami a deštěm vycházejí ze zázrakových historií o tomto světci – zejména ze zázraku o zazelenání se země poté, co ji druhý pražský biskup požehnal (eventuálně z faktů o mučednické smrti světce). Jejich tradování se upevnilo a rozvinulo v barokní době – v 2. pol. 17. stol. a v 18. století, ale jejich základ byl položen již v 16. století. K upevnění této tradice mohlo přispět i jméno Zelené hory, které je doloženo v 15. století. Představa, že druhý biskup pražský, sv. Vojtěch, zemi zaklel a potom zakletí odvolal, existovala zřejmě již ve 14. století a nelze proto zcela vyloučit domněnku, že tradice o zázraku na Zelené hoře má již středověký základ.

POZNÁMKY

1) *Viz dílo Acta Sanctorum (Bollandiana), Antverpise apud Michaelem Cnobarum*, 1675, 174–198. Za překlad těchto textů ze středověké latiny děkuji již zesnulému Prof. Dr. Karlu Dvořákovi. První životopisy sv. Vojtěcha napsali **Jan Kanaparius** *Život sv. Vojtěcha* a **sv. Bruno Querfurtský** *Utrpení sv. Vojtěcha*. Druhý autor byl spolu se sv. Vojtěchem žákem magdeburské domské školy, mnichem v aventinském klášteře, později mnichem kláštera meziříčského ve Velkopolsku a také zahynul mučednickou smrtí na misii v Prusku. Oba tyto životopisy zaslal historik Bohuslav Balbín tzv. Bollandistům, pokračovatelům Jeana Bollanda, belgického jezuity, hagiografa a historika jezuitského řádu, vydavatele kritického vydání legendistických textů Acta Sanctorum.

2) **R. Turek**, *Libice, knížecí hradisko X. věku*, Praha 1966–8, s. 10; názor, že sv. Vojtěch byl Přemyslovec, zastává **O. Králík**, *Slavníkovské interludium*, Ostrava 1966, s. 43.

3) **F. Dvorník**, *Svatý Vojtěch*, Řím 1967, s. 31–35, 42, 48, 60, 79; **R. Turek**, *Čechy na úsvitě dějin*, Praha 1963, s. 197–199, 201; **R. Holinka**, *Svatý Vojtěch*, Brno 1947, s. 56–62, 67, 81–82, 108; **F. Krásl–J. Ježek**, *Svatý Vojtěch, druhý biskup pražský, jeho klášter i úcta u lidu*, Praha 1898, s. 200.

4) **R. Turek**, *Čechy na úsvitě dějin*, Praha 1963, s. 21–22, s. 201; **R. Turek**, *Libice, knížecí hradisko X. věku*, Praha 1966–8, s. 119–120.

K porovnání svatovojtěšských pověstí mne přivedla pověst o sv. Vojtěchu v Neratovicích. Její živá tradice mne zaujala, když jsem se v letech 1971 až 1974 při studentské praxi podrobně věnovala terénnímu výzkumu recentního vypravěčského fondu v této lokalitě. Město Neratovice leží 20 km severně od Prahy, tehdy ovšem nebylo jednotným urbanistickým celkem. Význam mu dodávala chemická továrna Spolana, díky níž se začaly vesnice v její blízkosti rozrůstat. Dojem města tato aglomerace vzbuzovala jen při pohledu na nově postavené panelové sídliště Skalka postavené v 60. a 70. letech. Byl to celkem nesourodý konglomerát původně samostatných vesnic (Neratovice, Libiš, Lobkovice, Mlékojedy a Byškovice s osadou Horňátky), které měly charakter vesnické zástavby včetně polí oddělujících jednotlivé obce, zachovalých návsí a jejich zástavby a čtvrtí vilek a domků postavených ve 30. letech 20. stol. Pod společnou správu byly spojeny r. 1960, kdy také Neratovice získaly statut města.

[5] **L. Böhm,** *Královské věnné město Mělník a okres mělnický,* Mělník 1892, s. 494, 571.

[6] **Helena Nepilová (Mevaldová),** *Recentní vypravěčský fond na Neratovicku,* rigorosní práce FFUK, Praha 1977.

[7] **Jan Prášek,** *Humor lidu našeho kraje.* in Naše Polabí VII, 1929/30, č. 4, s. 54.

[8] **V. Lipovský,** *Železná koruna,* Mělník 1930, str. 77–78; **L. Böhm,** *Královské věnné město Mělník a okres mělnický,* Mělník 1892, s. 206–7; **J. V. Prášek,** *Okres Brandejský nad Labem* Praha 1875 *a Brandejs nad Labem, město, panství i okres,* Brandejs 1908–1913; **Medle V.,** *Sv. Vojtěch,* Mělničan II./1865, s. 30. „S". (dle Václava Hájka z Libočan), Naše Polabí I, 1923–24, s. 77–78; **Laušman Jar.,** *Obce a osady našeho okresu podle stáří,* Naše Polabí V., 1927–28, s. 77, dosud je tento časopis v místní knihovně a vlastní ho i někteří z vypravěčů; **Kopáček J.,** *Cestou z Neratovic do Libiše,* v listu „Kupředu Spolano!" vydáno po roce 1952 (a předtím než se změnil název listu na „Spolana", za redakce F. Svačka; přesné datum jsem nezjistila. Naposledy před provedeným terénním výzkumem bylo možné si pověst přečíst r. 1972: **Robek A.,** *Kapitola první, aneb o tom, proč Neratovickým spíláno Zouváků;* in Kulturní zpravodaj (Kulturního domu ZV ROH Spolana a MěNV Neratovice) Neratovice, říjen 1972, s. VII–VIII.

[9] **Podlaha A.–Šittler Ed.,** *Album svatovojtěšské,* Praha 1897, s. 29; **Ježek J.–Krásl F.,** *Sv. Vojtěch, druhý biskup pražský, jeho klášter a úcta k lidu.* Praha 1898, s. 298–299, 588; **Košnář Julius,** *Poutnická místa a památné svatyně v Čechách,* Praha 1903, s. 380; **V. Z (ap),** *Obříství a Libiš.* Památky archeologické 1, 1855, s. 1117; **Sommer Johann Gottfried,** *Das Königreich Böhmen, statistisch-topographisch, zwölfter Band,* Kauřimeř Kreis, Prag 1844, s. 285; **Schaller Jaroslaus,** *Topographie der Königreiche Böhmen,* Prag und Wien 1788, Zehnter Teil, *Kauřimer Kreis,* s. 277–279; **Boleluczký Matiás Benedikt,** *Rosa Boemica sive Vita sanctii Woytechii,* Praha 1668, s. 272, 276–282; **Paprocký Bartoloměj** z Hlahol a z Paprocké vůle, *Diadochos id est succesie,* (kniha I. – Posloupnost knížat, králů a biskupů českých), Praha 1602, s. 272–273; **Pontanus Georg Barthold Pontanus von Breitenberg,** *Bohemia Pia,* Francofurti 1608, s. 7–8, 36; **Balbín B.** in Acta Sanctorum (Bollandiana), *Antverpise apud Michaelem Cnobarum Anno MDCLXXV* = 1675, s. 199.

[10] **Václaw Hájek z Libočan,** *Kronika česká,* 1541 (Schönfeld. přetisk), list LXXXIX b, odst. I.

[11] **Gelasius Dobner,** *Wenceslai Hajek a Liboczan Annales Bohemorum,* Praha 1761–1762.

[12] Pozn. Výzkum studentek katedry etnografie a folkloristiky FFUK Věry Marešové a Hany Bartošové v Líbeznicích r. 1971, vypravěč Ladislav Šíla, bývalý předseda MNV, narozen 1915.

[13] **Beckovský J. F.,** *Poselkyně starých příběhů českých,* Praha 1700, díl I, 195.

[14] **Krolmus V.,** *Rukopisný deník, archeologická poznamenání V. Krolmuse,* 1853, nečíslováno. Knihovna Národního muzea sign V.6.123. **Schaller Jaroslaus,** *Topographie der Königreiche Böhmen,* Prag und Wien 1788, Zehner Teil, *Kauřimeř Kreis, s. 277–9,* ostatní viz. pozn. 9.

[15] V. Ryneš uvádí popis světcovy smrti podle nejstarších životopisů sv. Vojtěcha: **Ryneš Václav,** *Růže a veslo* (z atributů sv. Vojtěcha biskupa). Zpravodaj středočeské vlastivědy a kronikářství II, 1970, č. 1, 378–9.

[16] **E. Poche,** *Umělecké památky Čech II,* Praha 1978, str. 467.

[17] **Ekert František,** *Církev vítězná* (životopisy Svatých a Světic božích pořadem roku občanského), díl II. (duben, květen, červen), Praha 1894, s. 349, 351; **Ryneš Václav,** *Atributy Jana Nepomuckého,* Zpravodaj středočeské vlastivědy a kronikářství I., 1969, č. 4, 259–266.

[18] **E. Poche,** *Umělecké památky Čech II,* Praha 1978, str. 467; **Krásl F.–Ježek J.,** *Sv. Vojtěch, druhý biskup pražský, jeho klášter a úcta u lidu.* Praha 1898, s. 588 a 611; **Podlaha A.–Šittler R.,** *Album svatovojtěšské,* Praha 1897, s. 69.

[19] Zpracováno podle **Mervart Vladimír,** *Sluhy.* Naše Polabí IX, 1931–32, s. 50–54; **Birnbaumová Alžběta,** *Sv. Vojtěch a Prachaticko* ve sborníku Sv. Vojtěch na Šumavě, Prachatice 1947; **Pilát Ladislav,** *Popisy kostelů s tradicí svatovojtěšskou,* ve sborníku Sv. Vojtěch na Šumavě, Prachatice

1947, s. 23–33; **Ekert František,** *Církev vítězná* (životopisy Svatých a Světic božích pořadem roku občanského), díl II. (duben až červen) 1894; **Krásl F. a Ježek J.,** *Sv. Vojtěch, druhý biskup pražský, jeho klášter a úcta u lidu.* Praha 1898; **Košnář Julius,** *Poutnická místa a památné svatyně v Čechách,* Praha 1903; **Reinsberg A.,** ***Düringsfeld,*** *Fest Kalender aus Böhmen.* Prag 1861; **Podlaha Antonín,** Posvátná místa království českého. Díly I–VII, Praha 1907–1913. **Podlaha A.–Šittler E.,** *Album svatovojtěšské.* Praha 1897; **Sedláček August,** *Historické pověsti lidu českého,* Praha 1972 (Poprvé vyšlo 1894); **J. Ježek,** *Ze života sv. Vojtěcha – Pověsti z luhů domácích a cizích,* Hlas katolického spolku tiskového, 1897, č. 1, s. 16–19, 22–23, 25 n; dtto viz **Krásl–Ježek,** *Sv. Vojtěch,* Praha 1898; **E. Poche a kol.,** *Umělecké památky Čech II.,* Praha 1978, s. 43, 325, 381, díl IV., Praha 1982, s. 275.

[20] *Acta Sanctorum,* 1675, 198–201, za překlad latinského textu děkuji již zesnulému Prof. Dr. K. Dvořákovi.

[21] **Antonín Profous,** *Místní jména v Čechách I.,* Praha 1947, s. 610.

[22] **Václaw Hájek z Libočan,** *Kronika česká,* 1541 (Schönfeld. přetisk), list XCa.

[23] **Pulkava Přibík z Radenína,** *Kronika česká,* vydáno P. Procházkovou, Praha 1786.

[24] **Dalimil,** *Nejstarší česká rýmovaná kronika tak řečeného Dalimila.* Praha 1957, s. 63–4.

[25] **František Dvorník,** *Svatý Vojtěch,* Řím 1967, s. 48.

[26] **Hasalová Věra,** *Lidové sakrální sochařství, jeho evidence a katalogizace,* Muzejní a vlastivědná práce IV, 1966, s. 140.

[27] **Košnář Julius,** *Poutnická místa a památné svatyně v Čechách,* Praha 1903, s. 512; **Podlaha A.–Šittler E.,** *Album svatovojtěšské,* Praha 1897, s. 27.

[28] **Lupáč M. Procopio Hlavaczoweo,** *Rerum boemicarum ephemeris sive Kalendarium historicum,* Pragae 1584, viz XVII, Mart.

[29] **F. Krásl–J. Ježek,** *Sv. Vojtěch, druhý biskup pražský, jeho klášter a úcta u lidu.* Praha 1898, s. 300; **Podlaha A.,** *Posvátná místa království českého.* Praha 1910, s. 174 a 82; **Reinsberg–Düringsfeld,** *Fest Kalender aus Böhmen.* Prag 1861, s. 192–3.

[30] **Kuchař J.,** *Kronika obce Byškovic,* z r. 1936, nečíslováno. V roce 1975 uloženo na tehdejším Městském národním výboru v Neratovicích. Údaje kronikáře Kopáčka viz pozn. 6.

[31] **F. Krásl–J. Ježek,** *Sv. Vojtěch, druhý biskup pražský, jeho klášter a úcta u lidu.* Praha 1898, s. 639; **Birnbaumaová Alžběta,** *Sv. Vojtěch a Prachaticko,* ve sborníku Svatý Vojtěch na Šumavě, Prachatice 1947, s. 18.

[32] **Zíbrt Čeněk,** *Staročeské výroční obyčeje, pověry, slavnosti a zábavy prostonárodní...* Praha 1889, s. 237, 242–3.

DIE ST. VOJTĚCH (ADALBERT) – LEGENDEN UND SEIN PATROZINIUM

Resümee

Den Namen Adalbert gewann der heilige Vojtěch bei der Firmung. Der zweite Bischof von Prag und Märtyrer, Patron der Prager Erzdiözese und des böhmischen Klerus wurde seit 1039 als tschechischer Patrongenosse verehrt. Dieses Thema hat mir eine bis heute in Neratovice lebendige Legende über den hl. Adalbert beigebracht, die in zwei Versionen, mit einer Reihe von Nebenmotiven überliefert wird. Die ursprüngliche thematische Grundlage war die Böhmische Chronik (Kronika česká) von Václav Hájek z Libočan, herausgegeben im Jahre 1541. Als eine Inspirationsquelle der Legende diente anscheinend die Schilderung des Todes dieses Heiligen. Die anderen Legenden über den hl. Adalbert haben ihre Wurzeln in dem bekanntesten Wunder, das der Heilige auf dem Grünen Berg bei Nepomuk gewirkt hat. Als er Böhmen verließ, verfluchte er das Land – in Böhmen regnete es nicht, bis das Volk Buße tat und seinen Bischof zurückrief.

Sobald der hl. Adalbert das Land gesegnet hatte, goß der ausgiebige Regen vom Himmel. Die Legenden über den hl. Adalbert erzählen, daß er an verschiedenen Orten Land und Leute segnete (oder umgekehrt die Ungehorsamen verfluchte). Er fand eine Quelle oder ließ sie auf seinen eigenen Wunsch hervorsprudeln (seit der Zeit behält sie eine heilende Kraft), gegebenfalls rief er den Regen herbei. Wenn auch einige Motive zu den sogenannten loci communes gehören, stellen die Quellbrunnen ein wichtiges Verbindungsglied dieser Legenden dar. Oberhalb der Quellen wurde (gewöhnlich in der Barockzeit) eine Pilgerkapelle erbaut. In den Böhmischen Ländern gibt es davon mindestens fünfzehn, der älteste und bekannteste Quellbrunnen befindet sich im Břevnov-Kloster, das gerade vom zweiten Prager Bischof gegründet wurde. Der hl. Adalbert wurde bei den Wallfahrten als Fürbitter für die erforderliche Nässe verehrt. Sein Name wurde mit Quellen und Brunnen verbunden, man

glaubte, daß er dem Wasser heilsame Wirkungen erteilt und den Regen fallen läßt (oder umgekehrt, daß der Regen auf seine Fürbitte aufhört). Patrone von Gewässern und Regen waren auch andere Heilige. Das „volkstümliche", Quellen, Brunnen und Regen betreffende Patrozinium des hl. Adalbert kann noch von älterer Herkunft sein als von der Barockzeit (aus der 2. Hälfte des 17. und 18. Jahrhunderts). Die Tradition wurde schon im 16. Jahrhundert angelegt (der Bericht von Lupáč von 1584). Der Grüne Berg trägt seinen Namen erst seit dem 15. Jahrhundert. Die Vorstellung, daß der hl. Adalbert das Land verflucht hatte und danach den Fluch zurücknahm, existierte schon im 14. Jahrhundert, wie das die Dalimil-Chronik (1314 beendet) bezeugt.

THE LEGENDS OF ST. ADALBERT AND HIS PATRONAGE

Abstract

Saint Adalbert (the name was given to him at Confirmation), the second Prague bishop and martyr, a patron of the Prague archdiecese and of the Czech clergy, has been worshipped as a Czech co-patron since 1039. The author of the study was attracted by the still lively legend of saint Adalbert in Neratovice which has two versions with a lot of secondary motifs. The primary source of the legend was most probably the depiction of the saint's death. The other legends of St. Adalbert has their source in the well-know miracle of the saint on Zelená hora near Nepomuk. Leaving Bohemia he cursed the country – afterwords there was no rain in Bohemia until the people did penance and called for their bishop. As soon as St. Adalbert blessed the country, the rich rain poured down from the heaven. The legends relate that St. Adalbert blessed the country and the people in different places (or – on the contrary – he cursed them). He found a fountain, and the well appeared according to his wish (it has had healing effects since) or he brought rain. Though some motifs belong to *loci communes,* the fountains represent an important connecting link of these legends. In the Baroque period chapels for pilgrims were built at fountains. In Bohemia and Moravia they are at least 15, the oldest and the most famous at the Břevnov monastery founded by the second Prague bishop himself. In these places of pilgrimage St. Adalbert was respected as an intercessor for the necessary humidity. His name was linked with sources and fountains, for he was believed to grant water its healing power and to order rain to fall (or – on the contrary – he stopped rain). The patrons of water and rain were also some other saints. St. Adalbert as a patron of fountains and rain – the legend is obviously of folk origin – may be even older than the Baroque period (the second half of the 17th and the 18th centuries). The beginnings of the tradition go back to the 16th century (according to Lupáč's report from 1584). Zelená hora got its name as late as the 15th century. The idea of St. Adalbert cursing the country and then cancelling the curse, existed as early as the 14th century which is documented in Dalimil's Chronicle (finished 1314).

KULT SVATÝCH V LEGENDOVÝCH PÍSNÍCH NA MORAVSKÝCH KOPANICÍCH

Pavel Popelka, Muzeum JAK, Uherský Brod

Příspěvek vychází z písňového materiálu edice Pavel Popelka: *Příběhy v písních vyzpívané. Lidové balady z moravských Kopanic,* Uherský Brod 1995. Moravskými Kopanicemi se rozumí vesnice Strání, Březová a oblast tzv. starohrozenkovských Kopanic, tj. obce Starý Hrozenkov, Vápenice, Vyškovec, Žitková a Lopeník.

Ve výše uvedené edici v tematickém oddílu Legendy (legendové písně) se objevují následující látkové okruhy, dotýkající se biblických postav a kultu svatých: *Adam a Eva* (1 látka), *Kristus* (5 látek), *Panna Maria* (9 látek), *Svatí* (3 látky).

V jednotlivých látkových okruzích je zastoupení jednotlivých látek a lokalit, odkud látka pochází, následující:

1. *Látkový okruh Adam a Eva*

Látka: **Bůh vyžene Adama a Evu z ráje**
Bůh zakazuje prvním lidem jíst ovoce ze stromu poznání. Ďábel v podobě hada nastraží Evě jablko, ta ho nabídne Adamovi. Za tento čin jsou Adam s Evou vyhnáni z ráje. Pán Bůh jim dává rýl, motyčku a semena a vyhání je dobývat si chleba. V závěru písně se Evě vyčítá lehkomyslnost a dědičný hřích. Doloženo ze Strání 2 variantami.

2. *Látkový okruh Kristus*

Látka: **Ježíš odhalí dívčiny hříchy**
Ježíš potkává dívku nesoucí vodu, chce, aby mu dala napít. Dívka namítá, že voda není čistá, Ježíš vyslovuje soud, že voda je čistější než dívka sama. Vyčítá jí hříchy a odsuzuje ji do pekla. Doloženo z Lopeníku.

Látka: **Ježíš utiší bouři na zemi**
Ježíš je s učedníky na lodičce. Strhne se bouře, Ježíš spí. Učedníci se bojí a volají na Ježíše. Ten utiší bouři, učedníkům vyčítá nedůvěru. Doloženo ze Strání.

Látka: **Ježíš předpovídá zkázu Jeruzaléma**
Kristus pláče na Jeruzalémem, že bude zničen, učedníci se jeho předpovědi diví. Po letech je Jeruzalém oblehnut Titem, lidé v něm velmi strádají a mnoho Židů zahyne. Závěr písně vybízí k pokání. Doloženo ze Strání.

Látka: **Ježíš odsoudí Jeruzalém k zániku**

Kristus chodí po světě s anděly a apoštoly. Přijdou k Jeruzalému, ale nenajdou v něm nocleh. Kristus sděluje Petrovi, že město bude zničeno, Petr jej žádá o slitování. Protože se město nepolepšilo, vešlo ve zkázu. Doloženo ze Strání.

Látka: **Děvčátko hledá kořínky pro nemocnou matku, stařeček (Kristus) ji zázračně uzdraví**

Děvčátko sbírá v lese kořínky pro nemocnou matku. Potkává ji stařeček o dvou berlích, dává jí kousek chleba a vybízí ji, aby ho dala matce a modlila se za ni. Matka okusí chleba a uzdraví se. Doloženo ze Strání.

3. *Látkový okruh Panna Maria*

Látka: **Svatý Josef s Pannou Marií nenajdou v Betlémě nocleh**

Josef s Marií přišli navečer do Betléma, Josef hledá nocleh, neposkytnou mu ho ani jeho přátelé. První dvě sloky pojednávají o Kristově oběti pro vykoupení člověka. Doloženo ze Strání.

Látka: **Panna Marie porodí ve chlévě Krista**

Josef s Marií naříkají, že nemohou v Betlémě sehnat nocleh. Josef jej posléze nachází v chudém chlévě, kde Panna Maria porodí Mesiáše. V závěru písně se odsuzuje pýcha a oslavují ženy rodící v chudobě. Jiná varianta končí závěrem, že Ježíšek uděluje matce a Josefovi své požehnání, Josef mu vyznává lásku. Doloženo ze Strání a Vápenic.

Látka: **Panna Marie uzdraví bezrukou dceru kováře, který jí odepřel nocleh**

Těhotná Panna Maria prosí kováře o nocleh. Kovář ji odmítne, protože ková tři hřeby, kterými bude ukřižován Kristus. Panna Maria s bolestí odchází a v opuštěném domě porodí syna. Přichází k ní hluchá, slepá a bezruká kovářova dcera, která jakmile se skloní k Ježíškovi, na místě se uzdraví. Běží oznámit rodičům, že se narodil syn Boží, kovář lituje, že Panně Marii neposkytl nocleh. Doloženo ze Strání a Vápenic.

Látka: **Panna Maria porodí Ježíše a on jí připraví k snídani ryby.**

Panna Maria při koupání porodí syna, obrací se na něj, že by ráda snídala rosu s rybičkami. Boží syn slibuje, že ryby uloví a „z ledu složí oheň". Páni jedoucí po zelené louce vidí pachole, jak nese ryby v košíku. V závěru synáček matce vyčítá, že mu nevěřila, že je Božím synem, který všechno stvořil. Doloženo ze Strání.

Látka: **Panna Maria se jde modlit k Božímu hrobu**

Svatá Helena potká na zelené louce Pannu Marii, která jde do kláštera na mši. Pak ji najde u Boží muky s Ježíškem na rukou. V jiné variantě Pannu Marii najdou svatí andělé, jak se s Ježíškem modlí při Božím těle a přimlouvá se za hříšníky. Doloženo z Vápenic a ze Strání.

Látka: **Panna Maria se dovídá od apoštolů o ukřižování Krista**

Panna Maria jako vzešlá jasná hvězda střetne apoštoly a ptá se, proč jsou smutní. Apoštolové jí líčí jejich poslední loučení s Kristem, matka Boží nad ním pláče, Kristus ji ubezpečuje o svém zmrtvýchvstání. Varianta z Vápenic končí závěrem, že Židé dávají Ježíši napít žluči s octem. Doloženo z Bošáček a Vápenic.

Látka: **Panna Maria bude vzata po smrti do nebe**

Kristus vstupuje na nebesa, matka jej prosí, aby ji vzal s sebou. Kristus nemůže

její přání splnit, ale slibuje, že v hodině smrti pošle pro její duši anděla a dvanáct apoštolů. Ustavuje ji prosebnicí za hříšníky. Doloženo ze Strání.

Látka: **Panna Maria pomůže hříšné duši do nebe**

Dvě duše a hříšnice kráčí do nebe, tlučou na dveře, Kristus nařizuje Petrovi, aby hříšnici vykázal do pekla. Hříšnou duši potkává matka Boží a přimlouvá se za ni u svého syna. Hříšnice se nakonec dostane do ráje za to, že dala žebrákovi almužnu. Doloženo z Vápenic.

Látka: **Panna Maria uzdraví zbožného ovčákova syna**

V lužické krajině má ovčák němého syna. pasáčka ovcí. Ten je zbožný a na pastvě si z holí skládá kříž a klaní se Bohu. Zjeví se mu Panna Maria a chce po něm ovečku. Ovčák promluví, bojí se však darovat ovečku bez svolení rodičů. Panna Maria jej posílá domů. Rodiče žasnou nad synovým uzdravením a odkazují, aby dal Panně Marii všechny ovce. Panna Maria ovce odmítá, dává ovčákovi růženec a odkazuje, aby se k ní všichni modlili. Doloženo ze Strání a Vápenic.

4. *Látkový okruh Svatí*

Látka: **Teofil si vyprosí, aby na jeho svatbu přijel anděl Rafael**

Pobožný Teofil, který se má ženit, prosí Boha, aby byl na jeho svatbě anděl Rafael a chránil jeho, nevěstu i svatební hosty od všeho zlého. V den svatby vidí jet anděla Rafaela jako krásného mládence na koni a prosí ho, aby jel k němu na svatbu. Doloženo ze Strání.

Látka: **Tobiáš, dostávající za manželku Sáru, vyzvedává za svou ctnost otcova ponaučení**

Sára rozmlouvá se svým ženichem Tobiášem o ženitbě, Tobiáš vyzvedává svou moudrost získanou od otce. Expozice písně je pojata jako prosba o zbožnou manželku o odpuštění hříchů. Doloženo ze Strání.

Látka: **Svatá Dorota odmítne pro svou víru krále za manžela a je popravena**

Dorota milující Ježíše odmítne krále, který ji chce za manželku a je zavřena do žaláře. Čím více je mučena tím je krásnější. Doloženo ze Strání.

Z rozboru četnosti látek je zjevné, že podobně jako v ikonografii i v legendových písních se ponejvíce objevují náměty ze života Krista (celkem 5) a Panny Marie (9), méně ze života svatých (3), výjimečně jsou náměty biblické (1). V některých písních vztažených k Panně Marii se však jako vedlejší postavy objevují i někteří svatí – svatý Josef (látky: Svatý Josef s Pannou Marií nenajdou v Betlémě nocleh, Panna Maria porodí ve chlévě syna), svatá Helena (látka: Panna Maria se jde modlit k Božímu hrobu) a apoštolové (látka: Panna Maria se dovídá od apoštolů o ukřižování Krista).

Uvedené písně se zpívaly především na svatbách, a to jak při svatebních obřadech, tak zejména při svatebním stolování. Určení měly pro svůj morální akcent a obsahovou analogii (svatba světců – konkrétní svatba), přičemž nepominutelnou roli hrála též snaha dodat svatebnímu veselí na významu právě zařazováním náboženských symbolů a témat, podobně, jak je člověk zažíval při obřadech v kostele. V řadě zpěvníků byly legendy za svatební písně přímo označovány. Tak např. Alois Doufalík označuje známou kramářskou legendu o Teofilovi „Poslyšte mile", jako píseň svatebních hodovníků.[1] Pod označením „chorál před prvním jídlem" ji najdeme i ve

sbírce Tomkově[2] a jako píseň „při stole. když jsú jídla“ v tzv. svatební knížce – rukopisném soupisu svatebních promluv svatebních starosvatů.[3] Za písně k jídlům jsou zde označeny i písně o zkáze Jeruzaléma „Považiš sobě každý z nás“ a o svatbě sv. Tobiáše „A zde lidské kratochvíle“. Naproti tomu legenda o vyhnání Adama a Evy z ráje „Šel milý Bůh“, má označení „píseň, když jdú pro nevěstu“.

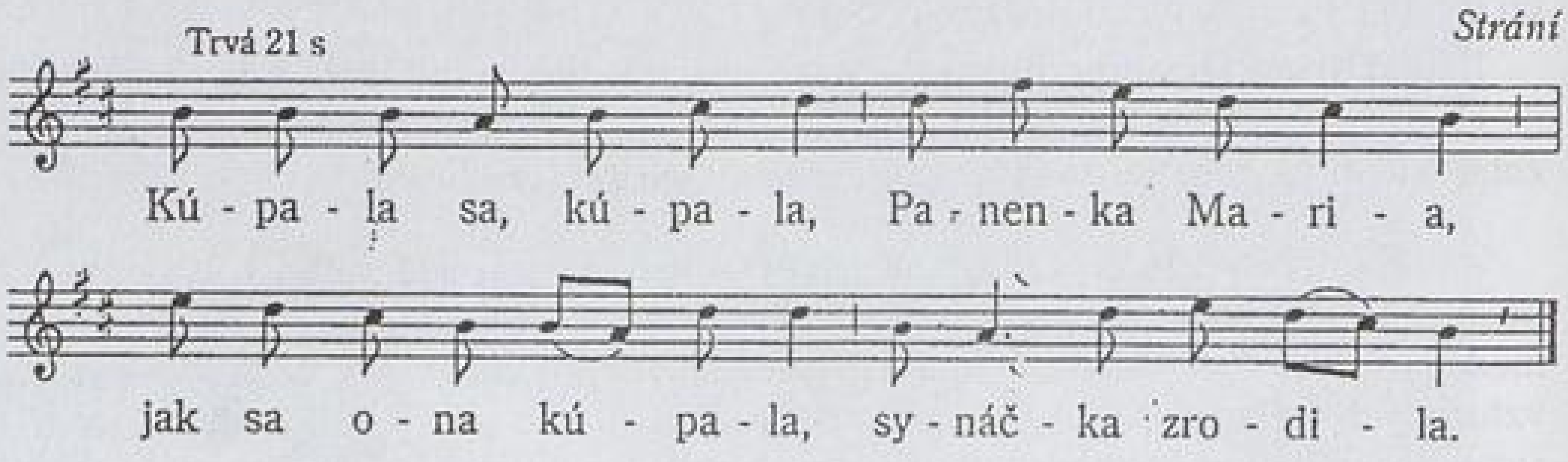
Hojně se legendy zpívaly o zimních večerech, v adventním čase. Zejména látky „Panna Maria uzdraví bezrukou dceru kováře, který ji odepřel nocleh“ a „Panna Maria porodí Ježíše a ten připraví ke snídani ryby“. Látka „Panna Maria porodí ve chlévě syna“ ve Vápenicích dokonce provázela obchůzku se sochou Panny Marie, se kterou se po devět večerů před vánocemi navštívilo devět domů. Legenda „Byla svatá Dorota“ se zase vázala k povánoční lidové hře o stětí svaté panny Doroty.

Legendy nejednou zazněly i při schůzkách u mrtvých, kdy společné modlení bylo prokládáno i zpíváním. Na starohrozenkovských Kopanicích se v rukopisných zpěvníčcích pořizovaných ke zpívání u zemřelého objevila např. látka o zázračném uzdravení němého ovčáka Pannou Marií „V Lužicku ovčák nejaký“.[4]

Legendové písně byly zaznamenány i při velikonočních obchůzkách. Na starohrozenkovských Kopanicích se při obchůzce s májkou zpívala legenda o snídani Panny Marie „V téj rajskej zahrádce.“[5]

Legendové písně byly v minulosti bezprostřední součástí lidského žití. Podobně jako obrazy byly spjaty s kultem svatých, či jinak řečeno byly projevem víry, ale zajisté byly oblíbené i pro hodnoty estetické, pro jejich poetickou a hudební formu. Pro ilustraci uvádím alespoň jednu z nich v úplné hudební a textové podobě.

Panna Maria porodí Ježíše a on jí připraví k snídani ryby.



1. Kúpala sa, kúpala,
Panenka Maria,
jak sa ona kúpala,
synáčka zrodila.

2. „Ach, synáčku můj milý,
šak bych já snídala,
ej, šak bych já snídala
rybičky s rosama.“

3. „Počkaj, počkaj, matko má,
šak já ryb nalovím,
ej, šak já ryb nalovím,
z ledu oheň složím.“

4. Ej, jedú, páni jedú,
po zelenej lúce,
viďá tam pacholátko
v bílenej košelce.

5. Ej, v bílenej košelce,
na rukách košíček,
on ulovil rybičku
pre svoju matičku.

6. „Ty, matičko, nevěríš,
že já sem syn Boží,
stvoril sem zemi, nebe,
aj, matičko, tebe!“

Píseň se zpívala jako vánoční koleda.

POZNÁMKY

[1] Srov. **Bimka, S.:** *A. Doufalík sběratel lidových písní.* Studia Comeniana et historica, 1, 1971, s. 97–98.
[2] Viz **Tomek, Ferd.:** *Slovenské písně z Uherskobrodska,* Olomouc 1926, s. 83.
[3] *Svatební knížka* koluje v několika opisech mezi lidmi ve Strání.
[4] Doloženo v rukopisných pracích **J. Lebánka** uložených v Muzeu J. A. Komenského v Uh. Brodě.
[5] Viz **Popelka, P.:** *Příběhy v písních vyzpívané. Lidové balady z moravských Kopanic,* Uherský Brod 1995, s. 14.

DER HEILIGENKULT IN LEGENDENLIEDERN DER MÄHRISCHEN REGION KOPANICE

Resümee

Der Beitrag schöpft aus Liedern der neu erschienenen Edition „Pavel Popelka *Příběhy v písních vyzpívané. Lidové balady z moravských Kopanic* (Geschichten in Liedern gesungen. Volksballaden von der mährischen region Kopanice), Uherský Brod 1995“, die als Quelle die umfangsreichste und im Grunde genommen auch eine erschöpfende Edition ist.

In den Legendenliedern wurde der Heiligenkult, samt biblischen Gestalten, in drei Themenbereichen dargestellt, die im Beitrag als „Adam und Eva“, „Der Christus“, „Die Heiligen“ bezeichnet sind.

Aus der Analyse der Häufigkeit von einzelnen Stoffen kam hervor, daß ähnlich wie in der Ikonographie, auch in den Legendenliedern Motive aus dem Leben Christi (insgesamt 5 Stoffe) und der Jungfrau Maria (9 Stoffe) überwiegen. Seltener kommen Motive aus dem Leben der Heiligen vor (3 Stoffe), biblische Motive nur ausnahmsweise (1 Stoff). In einigen zur Jungfrau Maria bezogenen Liedern kommen jedoch auch einige Heilige (der. hl. Joseph, die hl. Helena) und die Apostel als Nebenfiguren zum Vorschein.

Die Studie analysiert weiter die Anlässe, aus denen die Lieder gesungen wurden – zu Hochzeiten, in der Adventzeit, seltener anläßlich der Versammlung bei einem Verstorbenen und bei den Osterbräuchen.

THE CULT OF SAINTS IN THE LEGENDARY SONGS IN MORAVIAN KOPANICE

Abstract

The contribution is based on the songs newly published in the edition by Pavel Popelka *Příběhy v písních vyzpívané. Lidové balady z moravských Kopanic* (The Stories Sung in Songs. The Folk Ballads from Moravian Kopanice), published in Uherský Brod in 1995. The book is a representative source and the largest and in fact most exhaustive. In legendary songs the cult of saints including biblical characters is reflected in the three subjects which the author indicates as “Adam a Eve”, “Christ” and “Saints”.

The analysis of the frequency of subjects showed that like in iconography the most frequent subject of legendary songs was connected with Christ’s life (5 plots) and with the life of the Holy Virgin (9 plots), less frequent are the subjects associated with the lives of saints (3), the biblical subjects are mere exceptions (1). In some songs linked with the Holy Virgin there are also some saints as secondary characters (St. Joseph, St. Helen) and apostles.

The study also deals with the occasions at which the songs were sung: weddings, the Advent time, less frequently when somebody died or during Easter rounds.

NÁBOŽENSKÁ TEMATIKA A SVĚTCI V KRAMÁŘSKÝCH TISCÍCH A PÍSNÍCH

Bohuslav Beneš, Brno

Kramářské tisky jako pololidové artefakty sui generis patřily zejména v 17.–18. stol. k nejběžnějším a nejvlivnějším komunikačním prostředkům, které umožňovaly rozšiřování a zafixování ideologicky, historicky, zpravodajsky a zábavně zajímavých poznatků v podání, které odpovídalo vzdělání a způsobu chápání nejširších vrstev vnímatelů.[1)] Komunikace „od úst k uchu" (Schendův termín), doplněná navíc tištěnou a výtvarnou složkou, našla od 16. stol. ohlas ve všech evropských zemích, ať již formou mědirytin s doprovodným veršováním, prodávaných na trzích ve Francii, kramářských tisků s dřevořezbovými štočky ve Střední Evropě nebo formou ručně kolorovaných lubků na slovanském východě.[2)] Protože šlo o projevy s širokým posluchačským dosahem, sáhla po nich záhy cenzura, které často nevadily ani tak naturalisticky vylíčené vražednické manýry, jako spíše ideologické úchylky náboženského a společenského charakteru, které by mohly svědčit o proticírkevní nebo protivrchnostenské pochybě, ne-li dokonce o odporu.[3)]

Základní tendence jednotně církví schváleného výkladu jevů a dějů se musely dodržovat především v nejrozšířenější složce kramářské tvorby, tj. tiscích s náboženskou tematikou, které tvoří zhruba 70–80 a více procent všech dochovaných exemplářů. Svědčí o tom jak sbírkové fondy muzeí, tak také obsahy soukromých konvolutů, kde např. v desíti náhodně zvolených svazečcích různé provenience ze 17.–18. stol. tvoří texty s vysloveně náboženskou tematikou 78 %, texty o vraždách a loupežích asi 12 %, o přírodních katastrofách asi 6 % a zbývající 4 % tisků obsahují různé náměty. Tento stav je samozřejmě pohyblivý, neboť v novější vrstvě špalíčků z 18.– zač. 19. stol. do 1848 najdeme sice opět nejméně 60 % náboženské tematiky, ale zpráv o společenských a přírodních senzacích je již asi 25 % a asi na 15 % se zvyšuje zastoupení lyricky zpracované milostné a žertovné tematiky.[4)] Zdůrazňuji, že tato čísla jsou pouze orientační, protože obsah konvolutů podléhá individuálnímu výběru, ovlivněnému kromě záliby a zaměření majitele také vzdáleností jeho bydliště od trhového nebo poutního střediska. Obsah špalíčku závisel také na komunikačních možnostech a na tom, kde byla nejbližší tiskárna, ochotná vydávat tento typ pololidové literárně-písňově-výtvarné produkce a kolika autory či distributory disponovala. Záleželo i na osobních zálibách majitele konvolutu a nelze ani vyloučit předpoklad, že špalíčky byly svým způsobem odvozeny od existence, obsahu, formy a obliby kancionálů, které se majitelé snažili napodobovat sešíváním tisků do plátěných

nebo kožených desek. Také osmerkové a šestnácterkové rozměry odpovídaly formě kancionálů.[5)]

Uvažujeme-li o znakovosti jevu kramářské literárně-písňové tvorby – lépe produkce – musíme obvykle odlišit kramářské tisky (tj. celou produkci, vycházející z námětových, formových a funkčních obdob) od kramářských písní jako zřetelně autorsky individuálních výtvorů. Obě oblasti lze blíže identifikovat analýzou signifié a signifiant textů, příp. nápěvů, pokud jsou známé. Do kramářských tisků přirozeně pronikají také ohlasy nebo přímo celé profesionální básnické texty začínajících či někdy až inzitních autorů, což se týká nejen barokní slohové tvorby 17.–18. stol. (Kadlinský, Bridel), nýbrž také obrozenských básníků a veršovců a samozřejmě textů kolem r. 1848. Nemůžeme přirozeně zapomínat ani na texty lidových nebo zlidovělých písní, které byly od přelomu 18.–19. stol. vsouvány do kramářské produkce nebo zde parafrázovány.[6)]

Znakovost kramářských tisků s náboženskou tematikou je dána obdobnými stereotypními prostředky a postupy, které nacházíme v historickozpravodajských, baladických a lyrickoepických skladbách. V oblasti signifié můžeme vyčlenit obecně náboženskou, církevně katolicky nebo protestantsky (v Německu) orientovanou tematiku, v níž jako samostatná podskupina existují tisky, věnované jednotlivým světcům, ponejvíce však Panně Marii a Kristovi. Světci se v kramářské produkci předvádějí nejméně čtverým způsobem.

1. Jako aktivní aktéři zázraků, např. sv. Prokop. Tento způsob zpracování je kramářským autorům nejbližší: zázraky byly sice nejbarvitějším a nejnázornějším dokladem světcovy nadpřirozenosti, ale současně i projevem jeho kladného vztahu k prosebníkům. Zázrak je navíc dostatečně senzační věc, o které je třeba dostatečně široce hovořit, a dá se také prodat.[7)] Ve světských látkách tomuto pojetí odpovídá řada historickozpravodajských skladeb o nadpřirozených jevech či o tragických událostech, ve folklóru některé kouzelné pohádky, novelistické pohádky a pověrečné povídky. Jde samozřejmě především o způsob zobrazení, ne přímo o námět. Věrskou a obřadní strukturu ponecháváme stranou.[8)]

2. Světci jako aktivní pomocníci nebo jako vykonavatelé trestů vůči hříšníkům. Tak bývá občas interpretována Panna Maria nebo trojice Ježíš–Maria–Jozef, která přešla i do úsloví. Tato tematická skupina někde věcně prolíná do předchozí, jestliže pro pomoc nebo potrestání použil svatý zázraku.[9)] Skladby tohoto typu odpovídají kramářským tiskům a písním o světské spravedlnosti a jejích vykonavatelích.

3. Světci jako pasívní martyrové typu Jana Nepomuckého, kteří jsou nevěrci a bezbožníky souzeni, mučeni a zabíjeni. Tato skupina nemá bezprostřední interpretační obdobu ve světské tematice kramářské produkce. Katoličtí mučedníci jsou sice stejně sadisticky likvidováni, jako světští zločinci, ale představují se jako kladné příklady stálosti ve víře a ostatních ctností, zatímco ti druzí jsou předváděni apriori jako vyvrhelové.[10)] Kramářský autor totiž ve své výkladové jednostrannosti nepočítá s možností, že i zločinec může být tajně obdivovaným hrdinou, který majetným předvádí, že i příslušník nižší vrstvy může něco dokázat, i když jeho čin je v rozporu s obecnou dobovou morálkou.[11)]

4. Velmi rozsáhlou skupinu tvoří světci jako pasívní objekty adorace, tedy oslavované, oslovované a vzývané postavy, předváděné jako vzory pro život ctnostného křesťana. Tato jednoznačnost se u nás rozvinula převážně s nástupem barokního myš-

lení, ovšem není ani novým, ani pro baroko výsadním jevem, neboť obdobně postupuje každé ideově jednosměrně řízené lidské společenství.[12]

Světci tedy plní dvě aktivní a dvě pasívní úlohy; jde samozřejmě o základní roztřídění, které se při výkladu o jednotlivých historických vývojových etapách kramářské produkce bude nepochybně zpřesňovat. Jedno však zůstává: zatímco ve světské tematice může kramářský autor navazovat na různé fámy a případně je dále šířit, musí v nábožensky orientovaných textech vycházet, jak již bylo uvedeno, z předepsaných daností. Tím se nábožensky orientované tisky stávají ještě stereotypizovanější a vlastně zajímavé hlavně pro starší generaci vnímatelů.

Další složkou znakovosti je signifiant, jež se nejmarkantněji projevuje v kompozici. I skladby o svatých jsou uváděny oslovením publika i světců samých, následuje obvykle představení svatého, vylíčení děje (zázraku), prosba nebo adorace, a závěr formou poučení, vybídnutí k následování, k modlitbě nebo prosby o přímluvu.[13] Závěr mívá stejné složky jako činnost vedoucích procesí nebo kněze při prosebných obchůzkách za déšť nebo proti přírodním pohromám, a proto byl zpívající kramář právě při tomto závěru předmětem zájmu místního faráře nebo cenzorů. Nebylo totiž možné být i zcela formálně sbližovat kramářský zpěv s litánií nebo s ofěrou.

I do nábožensky orientované kramářské produkce proniká z ostatních skladeb stereotypní mnohomluvnost, známá kramářská epiteta constans, významové argumentace, personifikace, nízký počet metafor, ale zato řada přirovnání. Předpokládalo by se, že jazyk skladeb o svatých bude naplněn biblickou terminologií, ovšem tato téze ne vždy vychází. Spíše můžeme najít jazykové stereotypy kramářského původu v lidových duchovních písních, jak ukazují zejména Bartošovy, případně Sušilovy texty.[14]

Sémiotická funkčnost písní o světcích je v příslušném konotačním poli kramářské interpretace dána zhruba těmito složkami.

1. Z baroka do obrození přesahuje existence katolicky orientovaného společenství, které je adresátem daných komunikátů a je ideově totožné s mluvčím. Navíc jsou všichni účastníci komunikace sledováni cenzurou, která je obdařena výkonnou mocí. Kramářský autor tedy není agitátor, ale pouhý komentátor chronicky známých jevů.[15]

2. Způsob nabídky se nepochybně pozorně sledoval: byl sice formálně shodný s nabídkou jiných žánrů, jenže tentokrát neměl charakter vystoupení v divadle jednoho herce. Zatímco při prodeji senzačních tisků měl kramář kromě lavice (pódia, „jeviště“) navíc za sebou tabuli s „komiksovými“ obrázky jako jistý druh kulisy, příp. „billboardu“, neměl při nabídce písní o světcích žádnou takovou možnost – alespoň prameny o ní mlčí.[16] Navíc lze usuzovat, že produkce byla převážně prodávána ke zpěvu pro sebe, což ji mohlo předurčovat k serióznějšímu způsobu nabídky. Tyto tisky se nejčastěji prodávaly v krámcích se suvenýry spolu s kancionály, dotýkanými růženci, posvěcenými medailónky a dalšími podobnými předměty.

3. Za podrobnější výzkum by stálo zjištění frekvence světců a její srovnání s lidovými písněmi.

4. Společenskou funkčností bylo již uvedené vyhovění ideologickému přesvědčení autorů a vnímatelů nebo vyhovění oficiálním tendencím. V kramářském pojetí nemohl být světec chápán např. vlastenecky, neboť tato kategorie začala fungovat až ve světské tvorbě 40. let 19. stol. Kramářské tisky s náboženskou znakovostí a funkč-

ností lze tak chápat jako jeden z projevů internacionalismu své doby, a to v poloze profánní nábožnosti.[17] Funkce kramářských písní o svatých tvoří strukturu, jejíž dominanty se mění s aktuálním zdůrazňováním významu příslušného svatého (k výročí zázraků nebo mučednictví), s formulováním dobových obecně platných zásad a s místem této tematiky v celku ostatní kramářské produkce. Bezvýhradné dodržování katolicky orientované znakovosti je ovšem pro české, slovenské a polské tisky výchozí dominantou.

POZNÁMKY

1) Stručněji viz **Smetana, Robert–Václavek, Bedřich,** *České písně kramářské,* Praha 1937, 9–11; obdobně **Scheybal, Josef V.,** *Senzace pěti století v kramářské písni,* Praha 1990, 13–14. Ke svému příspěvku předesílám, že nejde o materiálovou studii, nýbrž o metodologickou úvahu o tematice, která v naší odborné i populární produkci byla přes půl století nežádoucí a není systematicky zpracována. Jedinou výjimkou jsou *Banskobystrické púťové tlače* **Borise Bálenta,** Turčianský sv. Martin 1947. Specielně nejsou zpracovány otázky ideologického výkladu a teodiceje, které v kramářské produkci nabývají svérázného charakteru, do konce 18. stol. vzdáleně srovnatelného s knížkami lidového čtení, letákovými novinami a pololidovou produkcí, zatímco během 19. stol. se i písně kramářského typu o svatých a světicích stávají součástí poloprofesionální pouťově a suvenýrově zaměřené výroby.

2) Srov. **Schenda, Rudolf,** *Von Mund zu Ohr. Bausteine zu einer Kulturgeschichte volkstümlichen Erzählens in Europa,* Göttingen 1993; **Roy, C.,** *Trésor de la poésie populaire.* Textes choisis avec la collaboration de C. Vervin. Paris 1954; *Ruský lubok.* Lidové obrázky XVII. a XVIII. století, Praha 1971.

3) O cenzuře srov. u nás nejpodrobněji **D'Elvert, Christian,** *Zur Cultur-Geschichte Mährens und Oesterreichisch-Schlesiens,* Brünn 1866–1870, III, 636 n.; týž, *Beiträge zur Geschichte und Statistik Mährens und Oesterreichisch-Schlesiens,* Brünn 1866. Od r. 1709 prováděly cenzuru civilní úřady a dekretem Josefa II. z r. 1781 nebyl povolen ani prodej tisků všeho druhu bez imprimatur. Cenzura zesílena zejména po r. 1790. O jejím konkrétním vlivu na kolportáž tisků srov. za jiné **Fiala, Jiří,** *Západoslovanská zpracování německé kramářské písně o dceři varadínského komandanta,* Acta Universitatis Palackianae Olomucensis, Philologica 47, 1982, 169–188; z německého prostředí srov. **Tarnói, László,** *Verbotene Lieder und ihre Varianten auf fliegenden Blättern um 1800.* Budapest 1983.

4) Uvedené konvoluty mám ve svém vlastnictví. Z muzejních sbírek náhodně cituji např. **Báča, Ladislav,** *Špalíčky lidových písní ve sbírkách českotěšínského muzea,* Zprávy Okresního muzea v Českém Těšíně, prosinec 1964/34, 12–13. Jde samozřejmě o soupis kramářských, nikoliv lidových písní ve čtyřech svazečcích. Z celkem 156 tisků z let 1790–1863 je cca 15 % světských, ostatní jsou religiózní. Podobně srov. **Kopková, Helena,** *Kramárska tlač v zbierkach Východoslovenského múzea,* Historica Carpatica 14, 1983, 233–243, kde je procento výskytu náboženské tematiky cca 78 % v tiscích z 18.–19. stol. české, slovenské, německé a maďarské provenience. Později je zastoupení této tematiky relativně nižší: v kroměřížských tiscích z poloviny 19. stol. tvoří již jen asi 62 %, srov. **Šafařík, Jiří–Přikryl, Vladimír,** *Kramářské písně kroměřížské provenience,* Věstník muzea v Kroměříži 16, 1964, 10–17.

5) Zajímavý poznatek uvádí mj. **Riedel, Karl Veit,** *Der Bänkelsang. Wesen und Funktion einer vokstümlichen Kunst,* Hamburg 1963, 64. Německé tisky často obsahují epizody, které musí řešit spravedlivá vyšší moc; svým obsahem se tyto texty do té míry podobaly církevním písním, že se často vkládaly do modlitebních kancionálů jako jim blízký a ideologicky i formově odpovídající produkt.

6) Tyto vztahy zachytila řada autorů, srov. zejména příspěvky **Roberta Smetany, Karla Krejčího, Františka Kutnara, Dobroslavy Bergové, Jiřího Stýskala, Vladimíra Justla** a dalších ve sborníku *Václavkova Olomouc 1961. O české písni kramářské,* Praha 1963; dále **Scheybal, Josef V.,** o. c. (poznámka č. 1), 74–84 a **Beneš, Bohuslav,** *Světská kramářská píseň. Příspěvek k poetice pololidové poezie,* Brno 1970, 9–17 a 26–30.

7) Srov. např. **Beneš, B.,** o. c. 61–67; **Smetana–Václavek,** o. c. 59–60 a 68–72.

8) Podle konstatování Karla Veita Riedla, o. c. (pozn. č. 5) 62–65, není Bůh v kramářské písni líčen jako pán světa, nýbrž jako nejvyšší instance lidské útěchy. Morálka a náboženství tvoří u kramářských autorů jednotu, avšak věčný život je vnímán jednou jako samozřejmost, jindy jako odměna

za dobrý skutek nebo ctnostný život. Smrt je vysvobozením z utrpení nebo zasloužený trest. Obdobně jako v lidové písni je to setkání s nadpřirozeným světem, s abstraktem. Snaha o udržení se naživu vyplývá z písní o zázračném uzdravení, o nadpřirozeném vysvobození z nebezpečí a z textů o oživení zdánlivě mrtvých. V 16.–17. stol. se v kramářské produkci přijímá smrt jako nevypočítatelná a neúprosná, v 18.–19. stol. jako sentimentální ztráta nebo odchod, např. v písních o nešťastné lásce. Další úvahy na základě srovnání německých a českých (slovanských) textů by ukázaly názorové shody a rozdíly v obou oblastech. I tato práce čeká na svého autora.

9) Zázraku mohl použít i ve prospěch svých věrných vyznavačů, srov. **Smetana–Václavek,** o. c. 57–58 (sv. Kateřina, líčená obdobně jako sv. Dorota), 61–63 (sv. Kateřina, Starosta a Barbora), 73–77 (sv. Jenovefa, líčená obdobně jako středověká Magelona). Obdobně srov. **Novotný, Miloslav,** *Špalíček písniček jarmarečních,* Praha 1940, 38–42 nebo 137–144 (Maria zachránkyně). U řady textů najdeme odkazy „zpívá se jako" spojené se jmény dalších světců, např. „Barboro, panenko svatá" nebo „Pozdraven buď svatý Ján" aj.

10) Jako příklad z polské produkce můžeme uvést píseň o sv. Stanislavu, „męczenniku biskupie Krakowskim", srov. **Nyrkowski, Stanislav,** *Karnawal dziadowski,* Warszawa 1973, 45–47 a 48–50.

11) Právě v kramářských verších lze v záplavě frází najít jako podtext čapkovskou představu: „Zločinec je cosi jako hrdina; je obestřen romantikou, je psanec, je odbojník; tahaje za nos biřice, soudy a zákon požívá tajné lidové sympatie. Jánošík a Babinský, Robin Hood a Rinaldo Rinaldini, Fra Diavolo a Ondráš z Lysé hory, to jsou samé čistokrevné epické případy; <...> Zločin je dobrodružný a epický mezi všemi lidskými činy předně proto, že je jaksi osobním výbojem jedince proti společnosti <...> a že na dně svých srdcí jsme všichni strašní anarchisté." (**Čapek, Karel,** *Marsyas čili na okraj literatury,* Praha 1971, 147.) Ne nadarmo nebo náhodou jsou zde citována právě jména zločinců, chronicky známých z pololidové tvorby nebo z jejích napodobenin, ať již jde o české nebo jinojazyčné texty.

12) Zvláštním případem je postava Panny Marie, která je až do poloviny 19. stol. vzývána stejným způsobem, jako v období baroka, kdy podle Šaldy existoval „vnitřní pojmový svár: na jedné straně přitakávání životu a přírodě, žízeň poznání i požitků z něho, na druhé straně popírání života, útěk od něho, askése". (O literárním baroku cizím i domácím. In: Studie literárně historické a kritické. Dílo F. X. Šaldy, Praha 1937, sv. 11, 77–121.) Panna Maria je vzývána nejen jako svatá Panna, ale současně jako milenka s atributy, známými i z lidových písní. „Chválozpěv Marianský" začíná např. „Maria! ó jméno plné slasti" (1856) a další „Vroucná píseň o Panně Marii" obsahuje známý stereotypní incipit „Ze všech nejkrásnější já milou mám" (srov. citovaný soupis kroměřížských tisků č. 48 a 56, poznámka č. 4). Adorace jsou nejčastěji spojeny s těmito jmény: sv. Maří Magdalena, Panna Maria Křtinská, Celenská, Čenstochovská, Kopecká, Vyšehradská, sv. Bernard, ... Existuje také „Truchlivé vzdechnutí k hlavičce Pana Ježíše neb Svatému Salvatoru" (Kroměřížský soupis č. 40), adorace ke sv. Václavu, sv. Vojtěchu a další.

13) Těmito složkami signifiant se podrobněji zabývám v práci *Světská kramářská píseň* (srov. poznámku č. 6) a **Věra Michálková** je sleduje v mé antologii *Poslyšte písničku hezkou,* Praha 1983, 142–146.

14) K tomu konstatuje **František Bartoš:** „Jsou tedy plody básnické naší literatury kramářské součinem tří činitelů: poesie národní, básnictva pěstovaného některými samouky a zakázkové tvorby sprostých špekulantů, kteříž za skrovný honorář pokoutní tiskárny svými bídnými škváry zásobují." (*Lid a národ II,* Velké Meziříčí 1885, 202.) Ze Sušilových Moravských národních písní (Praha[4] 1951) sem formově hledí např. strofy písně o smrti (č. 22): „Rozmili přatele, z toho příklad vemtě. Což na mně vidítě, na sobě čekajtě." nebo některé stylistické prostředky písně „Boháč a smrt" (č. 32), „Bouře na moři" (č. 36, „Lazar a bohatec" (č. 48), „Duše a Panna Maria" (č. 61), „Trudy Páně" (č. 112), „K svatému Janu Nepomuckému" (č. 126) a řada dalších. Zdůrazňuji, že jde o textové vlivy bez ohledu na skutečnou funkčnost nebo věrskost písní.

15) O vztazích mezi autorem, interpretem a prodavačem (často v jedné osobě) kramářských písní a jeho publikem, tedy adresáty tohoto sdělení, existuje řada studií. Např. **Riedel, K. V.** (poznámka č. 5), 9–18, 66–75; **Petzoldt, Leander,** *Soziale Bedingungen des Bänkelsangs. Probleme und Beispiele,* in: Ballade. Bänkelsang und Song. Berlin 1972, 13–24; týž, *Der Niedergang eines fahrenden Gewerbes.* Interwiew mit Ernst Becker, dem „letzten Bänkelsänger". Ibid., 25–35. Týž, *Die freudlose Muse. Texte, Lieder und Bilder zum historischen Bänkelsang.* Stuttgart 1978. Podobně též **Müller-Waldeck, Gunnar,** *Unter Reu und bitterm Schmerz. Bänkelsang aus vier Jahrhunderten,* Rostock 1977. Osobní dojmy zapsal **Hais, František,** *Vzpomínky pražského písničkáře 1818–1897* (vyd. E. Ryšavá), Praha 1985. Srov. též obsáhlou bibliografii v citované knize J. V. Scheybala (poznámka č. 1), 370–382.

16) Jedním z mála dokladů je vyobrazení scén z utrpení Páně, k nimž kramář zpívá doprovodný text.

Reprodukci měditisku podle kresby C. N. Cochina (1715–1790) z r. 1778 otiskuje Petzoldt, Leander, v citované studii Der Niedergang... (poznámka č. 15) na str. 35.

[17] Specifický pohled na tuto tematiku poskytuje **Julian Krzyżanowski** v úvodní studii *„Ulotki kramarskie"* ke zmíněné již knize Stanisława Nyrkowského (poznámka č. 10), 5–13.

RELIGIÖSE THEMATIK UND DIE HEILIGEN IN DEN KRÄMERDRUCKEN UND KRÄMERLIEDERN

Resüme

Der Bälkensang als ein volkstümliches Schaffen sui generis gehörte hauptsächlich im 17.–18. Jh. zu den einflußreichsten Kommunikationsmitteln, die die Verbreitung von historisch interessanten und zugleich unterhaltenden Berichterstattungen ermöglichten. In den Drucken und Liedern mit religiöser Thematik mußte man jedoch die von der Kirche bewilligte einheitliche Deutung einhalten, was von der Zensur streng kontrolliert wurde. Die religiösen Texte sind jedenfalls am verbreitetsten: in den Konvoluten vom 17.–18. Jh. bilden sie cca 75–80 % aller Texte, ab Ende des 18. bis zur Hälfte des 19. Jhs. sind es mindestens bis 60 %; diese Zahlen sind natürlich sehr beweglich.

Vom Standpunkt des Signifié können die Schilderungen von Heiligen, Maria und Jesus in vier Hauptgruppen eingeteilt werden: Die Heiligen sind aktive Akteure der Wunder, sie helfen aktiv bei der Bestrafung der Sünder, sie werden als passive Märtyrer geschildert und sie treten als passive Objekte der Anbetung auf. Diese Haupteinteilung kann natürlich auch kleinere inhaltliche Abänderungen aufweisen, was vom Charakter einzelner Personen abhängig sein kann.

Vom Standpunkt des Signifiant weichen die religiösen Bänkellieder von den weltlichen nicht wesentlich ab, ja sogar die biblische Terminologie wird nicht zu häufig benützt. Hiemit nähern sich die Bänkellieder den Volksliedern religiösen Inhalts.

Was die semiotischen Funktionen betrifft, stellen die Bänkellieder Überlebsel der barocken Denkweise, der speziellen Volkstheodizee und des international geregelten religiösen Glaubens dar. Diese Problematik muß in den mitteleuropäischen Bedingungen noch weiter untersucht werden.

THE RELIGIOUS THEMES AND THE SAINTS IN BROADSIDE BALLADS

Abstract

The broadside ballad as a semi-folk creation sui generis belonged (especially in the 17th–18th century) to the most influential means of communication enabling the expansion of the historically interesting and at the same time entertaining reporting. In the songs and ballads on religious subjects the unified interpretation approved by the Church had to be preserved which had been strictly controlled by censorship. The religious texts are nevertheless the most spread: they form about 75–80 % of all texts in the convolutes going back to the 17th–18th centuries, from the end of the 18th up to the half of the 19th century they are at least 60 %. These data are, of course, very dynamic.

From the point of view of the **signifié** the depiction of saints, the Holy Virgin and Jesus may be divided into four elementary classes: the saints as active makers of miracles, as active helpers of the sinners' punishments, as passive martyrs and as passive objects of exhortations. This elementary differentiation may also include some minor divergences based on the character of personalities.

From the point of view of the **signifiant** the broadside ballads of religious content do not substantially differ from secular ones; moreover, they do not contain the biblical terminology so much. For that reason the broadside songs and ballads are very close to folk religious songs.

The broadside songs with their semiotic functionality represent a residue of the Baroque thought. They are part of the specific folk theodicy (the interpretation of God) and of the international control over religious faith. It will be necessary to continue the study of these problems in Central European conditions.

SVĚTCI V OBŘADNÍM ŽIVOTĚ

CO VÍME O SVATÝCH PATRONECH?

Vanda Jiřikovská, Praha

Součástí osobnosti každého člověka je po celý život jeho jméno, především křestní jméno, jímž ho oslovují rodiče, sourozenci, přátelé, nejbližší lidé. Křestní jména uvedená v kalendáři označují svátky zasvěcené osobnostem světců, jsou svěceny jako svátky církevní, více či méně významné, podle významu každého světce či světice. Zároveň se slaví svátek – jmeniny – každého, kdo nese totéž jméno. V roce 1985 vyšel sborník nazvaný Čas života, obsahující příspěvky přednesené na strážnickém sympoziu. Věnovala jsem se tenkrát tématu rodinných oslav jmenin a narozenin.[1] Sledovala jsem formu oslav, význam, který jim lidé přikládají, oblibu, jaké se tyto příležitosti těší. Téměř bez povšimnutí však tenkrát zůstala právě ona velmi zásadní otázka vztahu křestního jména ke svatému patronu nebo patronce, přesněji řečeno vztahu lidí ke svatým patronům, jejichž jména nosí nebo dávají svým dětem a v den jejichž svátku pořádají rodinné oslavy jmenin.

Vztah lidí k osobnostem svatých býval obvykle intenzivní, souvisel pochopitelně – a dodnes souvisí – s intenzitou a vřelostí náboženské víry a cítění. Nejbližší vztah měli lidé ke svatým patronům, jednak k patronům určitých profesí, k patronům pokládaným za ochránce určitých společenských skupin nebo za pomocníky člověka v určitých životních situacích, ale velmi blízko míval každý též ke svému vlastnímu patronovi, jehož jméno obdržel při křtu. Obrázky patronů a dalších světců tvořily samozřejmou součást výzdoby obydlí, což vypovídalo nejen o estetickém cítění a vkusu, ale především o vztahu ke svatým, které lidé pokládali za bytosti sobě blízké, o jejichž životě a činech mnohé věděli. Dokladem může být množství předmětů uložených v muzejních sbírkách, ať se již jedná o obrázky na skle, barvotisky, dřevěné či porcelánové plastiky aj. Zjištění, jak dalece se dnes v lidském obydlí uplatňují umělecké předměty s náboženskou tematikou, by bylo nepochybně velmi zajímavé a cenné pro poznání a pochopení současné duchovní kultury obyvatelstva. Svátky spjaté se jmény svatých provázely významné a živé společenské aktivity – poutě, posvícení, zábavy.

Dodnes jsou mnohé tyto tradice živé a velmi populární, např. Matějská pouť v Praze, pouť na Řípu na sv. Jiří, chodská pouť u sv. Vavřinečka, svatovojtěšská pouť na Levém Hradci, Martinské posvícení, taneční zábavy Josefské, Anenské, Kateřinské a další. Některé si uchovaly alespoň částečně původní obsah, jiné již plní pouze zábavnou funkci. Svátky plnily též úlohu dělítka času, jména svatých byla spojena s ter-

míny zemědělských prací (např. *do sv. Stanislava musíme zasázet brambory*) a dodnes toto časové určení funguje.

Jaký je dnešní vztah lidí ke svatým patronům, především k těm, jejichž jména nosíme nebo dáváme svým dětem? Co o nich víme sami a co vědí děti? Odpovědět úplně a spolehlivě by mohly pouze výsledky detailního výzkumu u různých vrstev obyvatelstva, různých věkových skupin, v různých regionech. Pokusila jsem se pouze o malou sondu. Připravila jsem anketu, na jejíž otázky odpovídaly děti ve třech školách v různých místech středních Čech: v soukromé rodinné škole ve Velvarech, okr. Kladno, v Základní škole v Roztokách u Prahy a v Základní škole v Kvílicích u Slaného.[2] Vstupní otázky se týkaly křestních jmen, i když jména sama nebyla středem zájmu. Odpovědi potvrdily, že přes různé módní vlivy se stále často udržuje tradice pojmenování dcery po matce, syna po otci, mnohde i po více generací. Ani jedno z dětí však nedostalo jméno podle světce, v den jehož svátku, nebo krátce před nímž se narodilo, což bývalo dosti běžné.[3] Důležité byly otázky týkající se křtu a kmotrovství, jejich zodpovězení je vlastně klíčem k pochopení odpovědí dalších. Statistické údaje získané úřední cestou by nás sice přesně informovaly o náboženském vyznání obyvatelstva regionu, ale přímé výpovědi dětí jsou konkrétní a osobní. Z 58 děvčat velvarské rodinné školy byly jen 4 pokřtěny v kostele, 3 z nich znají jména kmotrů a kmoter, vybraných z příbuzenstva a oslovovaných teto, strýčku, babičko, jména po nich nemají. Jedna dívka má dodnes doma křestní dárek, řetízek s andělíčkem. Ostatní děvčata věděla, co je to křest, ale řada z nich neznala význam slova kmotr. Z 25 dětí sedmé třídy v roztocké škole byly pokřtěny také 4, jeden chlapec dostal druhé jméno po kmotrovi (Kryštof), ostatní děti jména kmotrů neznají. Mají uschovány křestní dárky: jeden chlapec minci, druhý svíci, jednu zlatou a dvě stříbrné mince. Vědí, že *kmotr nese děťátko ke křtu.* V Kvílicích u Slaného, což je ryze vesnická škola, bylo ze 17 dětí osmé třídy pokřtěno v kostele jediné dítě, o kmotrech a křestních dárcích nikdo nic neví. Toto vše již samo nepochybně svědčí o náboženské lhostejnosti regionu. Nedá se proto očekávat u těchto dětí mnoho znalostí o jejich svatých patronech.

V rámci rodiny se téměř všude slaví jmeniny – svátek. Ve srovnání s narozeninami, oslavami výročí narození, je oslava jmenin staršího data. Narozdíl od narozenin to není oslava jen individuální, jmeniny jsou společné všem lidem téhož jména. Proto se zvláště vesele slavily a mnohde slaví svátky spjaté se jmény velmi rozšířenými a oblíbenými, takže oslavy přesahují rámec rodiny. S muzikou se chodilo zahrát všem Aničkám, Josefům, Václavům. Rodinné oslavy jmenin se dnes neliší od oslav narozenin, jsou především příležitostí k rodinnému setkání s pohoštěním. Svědčí o tom řada dětských odpovědí, navzájem velmi podobných, např.: jmeniny – *Máma, táta, bratr a spolužáci mi přejí, babička a máma peče,* narozeniny – *Dostávám víc dárků a dort se svíčkama,* nebo – jmeniny – *Jmeniny slavíme u babičky, moc dárků nedostávám,* narozeniny – *Víc dárků a dort se svíčkami* apod. Vědomí souvislosti oslavy jmenin se svátkem svatého patrona většinou zcela chybí.

Na otázku, jestli je den jejich svátku spojen s nějakým svátkem širšího významu, zvykem, slavností, poutí apod. však odpovědělo poměrně dosti dětí. Znají některé pranostiky: *Lucie, noci upije, dne nepřidá* (3×), *Na svatého Jiří, lezou ze země hadi a štíři* (2×), dále svérázné vyjádření chlapce Martina *Přijedu na bílém koni, napadne sníh.* Dívky Evy mají svátek na Štědrý den, chlapec Vojtěch z Roztok ví, že bývá

svatovojtěšská pouť na nedalekém Levém Hradci, v den svátku sv. Jiří je pouť na Řípu, Jitka má svátek 5. prosince, kdy chodí Mikuláš s čerty. Jedna z žákyň velvarské školy sděluje, že *ve vesnici mého chlapce se dělá Kateřinská zábava.* Zajímavé jsou též znalosti o osobě patrona či patronky. Některé jsou velmi kusé, např.: *Eva byla v ráji, Eva – první žena,* jiné podrobnější *Eva, to je první žena, byla vyhoštěna z ráje, protože utrhla zakázané jablko, sv. Ludmila byla uškrcena, sv. Vojtěch je z rodu Slavníkovců, sv. Alžběta je sestra panny Marie, v řecké mytologii byla krásná Helena trojská, sv. Petr byl učedníkem Ježíše, ukřižovali ho, Ondřej, latinsky Andreas, byl ukřižován, mám doma obraz jeho ukřižování, ve Třebízi je kostel sv. Martina, je tam obraz sv. Martina na bílém koni, sv. Lucie je patronka všech tkadlen a tkalců,* nebo poněkud kuriózní výrok *Lucie byla v dávných dobách považována za čarodějnici a byla upálena.* O sv. Kateřině píší dívky z Velvar: *Vím, že tady máme po ní pojmenovaný kostel, Je zde kostel sv. Kateřiny, ale nevím, proč je svatá, Viděla jsem sochu, obraz, mám obrázek doma. Ale o ní nevím nic, V kostele jsem viděla sochu sv. Kateřiny. Ve Velvarech je kostel sv. Kateřiny.* Dívka ze 7. tř. v Roztokách znala dokonce legendu o sv. Kateřině, podle níž, když setnuli Kateřině hlavu, teklo z rány mléko místo krve.

Jaký závěr lze z těchto zlomků vědomostí vyvodit? Děti toho znají málo, ale vzhledem k tomu, jakou výchovou prošly ony samy a především jejich rodiče, je vlastně podivuhodné, že znají alespoň toto málo. Zajímavý byl přístup dětí k anketě a besedě, s níž bylo vyplňování ankety spojeno. Většina dětí se zaujetím poslouchala vyprávění o vývoji jmen, o výročních obyčejích souvisejících se svátky, o osobnostech světců. Děti chtěly něco znát o svém patronu, byly zklamány, pokud se jejich jméno ve slovníku svatých nenašlo. Zuzanka byla potěšena, že její patronkou byla vznešená Římanka, Petru a Martinu trochu mrzelo, že jejich jména vznikla pouze přechýlením mužských jmen Petr a Martin. Jádrem zájmu dětí je pochopitelně zvědavost, touha dozvědět se hlavně zábavné momenty, ale cožpak se těžiště mnoha lidových tradic nepřesouvá právě k zábavné stránce kulturních jevů?

Předložený příspěvek pokládám pouze za úvahu na dané téma s využitím výsledků malé sondy a snad též za podnět k zamyšlení nad současnou situací. V jiných regionech by podobné šetření pravděpodobně přineslo výsledky odlišné, a pokud jde o vztah k osobnostem světců snad pozitivnější. Domnívám se, že sledování současného vztahu lidí ke kulturním tradicím, mezi nimiž jsou projevy úcty ke svatým patronům jistě velmi důležitým momentem, je naší povinností právě tak důležitou, jako zkoumání kulturních jevů z hlediska jejich historického vývoje a významu či umělecké hodnoty.

POZNÁMKY

[1] **Jiřikovská Vanda**, *Úvaha o současné formě a obsahu rodinných oslav jmenin a narozenin ve středních Čechách.* In Čas života, Brno 1985.

[2] Děkuji vedení a učitelům těchto škol za pochopení a spolupráci.

[3] Dle rozšířené pověry se neměla dětem dávat jména „pozpátku", tedy podle kalendáře zpětně, věřilo se, že by dítě brzy zemřelo.

WAS WISSEN WIR ÜBER DIE SCHUTZHEILIGEN?

Resümee

Der Vorname ist ein Bestandteil jeder Menschenpersönlichkeit. Aber inwiefern sind sich die Leute der Bedeutung ihrer Namen bewußt – und vor allem, was wissen sie über den Heiligen, dessen Namen sie tragen? Nur eine ausführliche Forschung in verschiedenen Bevölkerungsschichten, bei verschiedenen Altersgruppen, in verschiedenen Regionen könnte diese Fragen beantworten. Mein Beitrag bringt nur die durch eine Sondierungsuntersuchung bei Kindern von drei mittelböhmischen Schulen vermittelten Informationen. Es wurden bruchstückhafte Kenntnisse der Kinder über ihre Patrone und über die entsprechenden, mit deren Festtagen verbundenen Traditionen festgestellt. Die Hauptursache liegt sicher in der überwiegenden religiösen Gleichgültigkeit dieser Region, was durch die Erziehung der vergangenen Jahre verursacht wurde. Die Kinder zeigen jedoch reges Interesse für die gestellten Fragen und für die Erklärung. Ich nehme an, daß der gegenwärtigen Beziehung der Leute zu den Kulturtraditionen eine Aufmerksamkeit gewidmet werden sollte, was eine der dringendsten Aufgaben unseres Fachs ist.

WHAT DO WE KNOWN ABOUT SAINT PATRONS?

Abstract

The Christian name is part of the personality of any man. How people realize the importance of their names and, above all, what do they know about the saint whose name they have? The answer would be possible only after a detailed research of various layers of the population, of diverse ages and from different regions. This contribution contains only the information acquired through the probing research of the children from three schools in central Bohemia. The children's knowledge of their patrons and the traditions associated with their holidays are only fragmentary. The main reason also consists in the prevalent religious indifference in this region caused by the education of recent years. The children are, however, very interesed in the questions and in their explanation. The author is convinced that the analysis of people's contemporary relations to cultural traditions is one of the urgent tasks of our science.

POZNÁMKY K CYRILOMETODĚJSKÉ TRADICI NA MORAVĚ V 19. STOLETÍ

Eva Večerková, Etnografický ústav Moravského zemského muzea, Brno

Kdo zná zahynulé Polabany,
jindy národ bratrský a slavný?
Cizí meče zvonily jim hrany,
zhynul národ věhlasný dřív – dávný.
Zde však u nás řeč ta blahozvuká
našich otců posud rozhléhá se,
byla meče prosta mužů ruka
mluvících k nám ve slovanské kráse.
...
Zříme opět, jak se božským dechem
v srdcích lidstva slavně pozachvějem,
Moravan a statný Slovák s Čechem,
jak to Cyril hlásal s Methodějem.

Adolf Heyduk, 1863

Více než jedenáct století žijí v našem kulturním povědomí postavy soluňských bratrů Cyrila-Konstantina a Metoděje, kdysi – ještě v 19. století – nazývaných starými domácími názvy Crha a Strachota. Vědomí o nich, o jejich díle christianizačním, ale stejně tak kulturním a vzdělanostním, které předali lidem na úsvitu našich dějin, tu bylo přítomno přes ten dlouhý věk, postavy věrozvěstů a slovanských apoštolů se vynořují z dlouhých let útlumu, oživovány osobnostmi, církevními řády, ideami a hnutími, ve prospěch duchovních a společenských potřeb doby.

V časném středověku nežili soluňští bratři v liturgii, nezaznívala jejich jména u oltářů a ani kostely nebyly zasvěcovány jejich památce.[1] Přetrvávala paměť o nich v lidu? Byla snad zapomenuta místa, kudy prošli? Příznivý obrat nastal až ve 14. století. Podnět k obnově slovanské bohoslužby v nově založeném Emauzském klášteře („na Slovanech“), zasvěceném též Cyrilu a Metoději, a zároveň k oživení cyrilometodějské úcty vzešel od Karla IV.

Ten také začlenil Cyrila a Metoděje do sboru patronů království. V roce 1375 nechal i jejich bysty vytesat pro triforium chrámu sv. Víta. V té době došlo k významné události v dějinách cyrilometodějské úcty, když byl v roce 1349 zaveden statuty olomouckého biskupa Jana VII. devátý březen jako svátek zasvěcený Cyrilu a Metoději na Moravě.[2] Praví se v nich dále, aby byla ctěna také místa, která apoštolové navštívili.[3] A tak se s kalendářem každoročně vracel svátek věrozvěstů – apoštolů a zemských patronů. Jejich kult pronikal do bohoslužebných knih. Olomoučtí biskupové se hlásili k Cyrilu a Metodějovi, kteří jsou ve středověku zobrazováni jako biskupové, jako ke svým předchůdcům, od nich počítali svou posloupnost. V r. 1360 je zmiňován

cyrilometodějský oltář v kapitulním kostele sv. Václava v Olomouci a z pozdější doby (1452) kaple v blízkosti kostela sv. Mořice. Cyrilometodějskou úctu podporoval biskup St. Pavlovský: z jeho doby je zmiňována cyrilometodějská kaple v Příboře, kterou vysvětil v roce 1580.[4] Cyrilometodějský kult pěstoval jezuitský řád. V tomto církevním prostředí vznikly a byly také v jezuitské akademii v Olomouci uvedeny v r. 1664 a 1690 dvě latinské divadelní hry, v nichž se ve skvělé výpravě, s velkým počtem účinkujících a přitažlivou formou předváděly děje Velké Moravy a křesťanské misie soluňských bratří.[5] Adam Michna z Otradovic napsal v r. 1661 „Píseň ke cti sv. Crhy a Strachoty".[6]

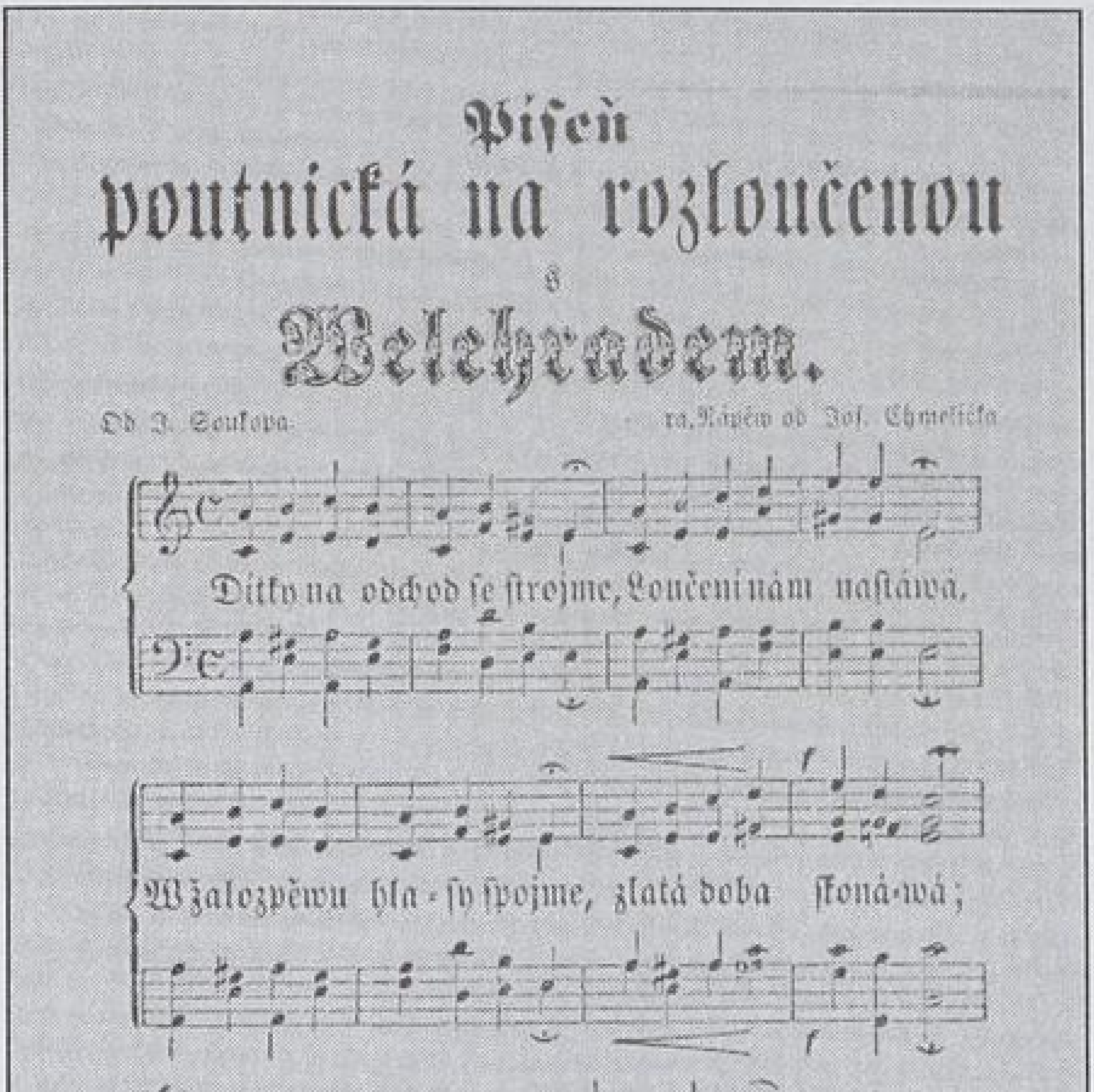
Významnou postavou v pěstování cyrilometodějské úcty na barokní Moravě a ve Slezsku byl velehradský cisterciácký mnich K. B. Hirschmentzel (1638–1703), autor četných spisů, jehož smýšlení ovlivnil svatovítský kanovník a moravský historiograf Tomáš Pešina z Čechorodu. Středem barokního cyrilometodějství na Moravě se stal velehradský klášter, který měl bezprostřední vliv na lidové vrstvy. Na cyrilometodějskou slavnost 9. března, při níž bývala vždy slavnostní řeč na počest apoštolů, putovávalo na Velehrad hojně kněžstva a lidu. O této velehradské oslavě *ochránců země moravské, otců našich duchovních,* která se tu *od mnoha let každoročně koná,* svědčí B. Bílovský ve svém spise, vlastně i poutní knížce, „Nábožné putování k ss. Cyryllovi a Strachotovi", vydaném v Olomouci r. 1709.[7] Barokní úctu věrozvěstů dokládá řada cenných památek z 18. století, zpodobňujících moravské apoštoly a patrony, např. sochy J. Winterhaltera st. (1702–1766) na ochozu kostela sv. Michala v Brně, obrazy věrozvěstů od J. J. Winterhaltera (1743–1807) z r. 1776 na cyrilometodějském oltáři v kostele sv. Jiří ve Strachoticích na Znojemsku, sochy Cyrila a Metoděje od O. Zonnera (1675–1752) v Buchlovicích z r. 1748 a další. Do vesnických kostelů na jižní Moravě byly umisťovány sochy Cyrila a Metoděje od O. Schweigela (1735–1812), např. v Klentnici a Drnholci.[8]

Josefinismus znamenal období útlumu. V roce 1784 byl zrušen velehradský klášter, procesí byla zakázána a budovy pustly. Přesto prý tam podle starého zvyku přicházeli poutníci. Na přelomu 18. a 19. století dokládá existenci těchto poutí *Píseň historická o sv. patronech moravských Cyrilu a Metodu,* zpívaná na nápěv písně „Pohléděte Moravané proti východu slunce".[9] Biskupská konzistoř v Brně sváděla v roce 1782 marný boj o zachování gotické kaple na Dominikánském náměstí, tehdy Rybném trhu (původně mariánské, později v 17. století zasvěcené Cyrilu a Metoději) se zdůvodněním, že v celé diecézi není jediného kostela, který by byl zasvěcen moravským apoštolům.[10]

Mohutné oživení cyrilometodějské úcty ve vazbě na slovanský a kulturně slovanský rys dávné misie nastává v 19. století, kdy prostupuje do života širokých lidových vrstev.

1. *„Ještě před nedávnem smutno se konávala slavnost sv. blahověstův moravských – beze všeho rázu a zbožného ruchu. Od několika rokův obnovuje se stará, dávná úcta a náš lid začíná býti k svým dobrodincům vděčnější. Nejsou to žádné novoty, ale jest to vzkříšení nehodami časovými odumřelých zvykův! Zmáhající se úcta cyrillometodějská má svůj kořen a souvisí těsně s obnovou náboženského ducha vůbec."*[11] Tato drobná zpráva z roku 1857 a četné další z těch let zachycují posun ve významu cyrilometodějské úcty ve společnosti po polovině 19. století.

Nové snahy, v nichž zní zřetelně a nově národní nota, nabírají na soustavnosti



1. Jedna z poutnických písní J. Soukopa z r. 1860. Ze sbírek Etnografického ústavu MZM v Brně, i. č. St. 1872.

2. *Motiv věrozvěstů na vyškovském džbánku, k němuž sloužila předlohou kamenorytina z kanciálu T. Bečáka (podle sousoší Em. Maxe). Ze sbírek EÚ MZM, i. č. 20.067.*

a programovosti od konce čtyřicátých let. Oznamuje je první číslo vlasteneckého a (nejen) náboženského časopisu „Cyrill a Method" v roce 1849 se vstupními verši Tomáše Bečáka. A v Ohéralově „Týdenníku" připomíná B. Skalkovič v den 9. března 1848 svátek věrozvěstů obsáhlejším úvodníkem, který začíná výzvou: *„Moravané! Kýž by tato památka rozhárala srdce Vaše k slušnému následování v lásce k národu, osvětě a jazyku vlasteneckému!"*

Pěstování a propagování cyrilometodějské úcty ve prospěch národně obrozeneckých snah bylo svázáno s vlasteneckým, slovansky (či v terminologii doby *československy*)[12)] orientovaným spolkovým životem. K odkazu cyrilometodějskému, především k jeho významu kulturně vzdělanostnímu, se přihlásila „Národní jednota Cyrilla a Methoděje", založená v roce 1849 (později se v roce 1853 přeměnila v „Matici moravskou"). V prvním ročníku svého kalendáře „Koleda" zveřejnila obrázek věrozvěstů od V. Hellicha. O rok později se od ní oddělila skupina katolických kněží (pro něž byla vůdčí intelektuální skupina „Jednoty" příliš liberalistická) a založila „Dědictví sv. Cyrilla a Methoděje", jímž bylo *„zbudováno ohnisko obnovy katolicismu v duchu cyrilometodějském"*.[13)] Zde se posléze vytvořilo nevlivnější středisko nového pěstování a šíření cyrilometodějství. Jeho základ tvořili vlastenečtí kněží, kteří své poslání vnímali v duchu Sušilova hesla „Církev a vlast" a myšlenky náboženské

3. Upomínková sklenice z čirého skla s rytinou Velehradu od R. Přecechtěla. Ze sbírek Slováckého muzea v Uh. Hradišti, i. č. H 1919.

(katolické) obnovy a národní emancipace, nalezené v cyrilometodějském odkazu, pak šířili v každodenním životě, mezi svými farníky, z kazatelen svých kostelů.[14] „Dědictví" vytýčilo nábožensko-národně vzdělávací program zaměřený na lidové vrstvy. V něm bylo i těžiště osvětové práce venkovského kněžstva, které mělo mezi moravským lidem značný vliv. To se ostatně projevilo i ve folkloristických sběratelských snahách představitelů sdružení. „Dědictví", v jehož čele stál F. Sušil, vydávalo vlastivědnou a historickou literaturu zaměřenou ponejvíce na nejstarší dějiny Moravy a na cyrilometodějskou tematiku a programově se připravovalo na milénium. V nejširších lidových vrstvách probouzel a soustavně pěstoval památku slovanských věrozvěstů kalendář „Moravan", vydávaný od r. 1852 za redakce B. M. Kuldy. Hned v prvním ročníku byl zveřejněn příspěvek „Svatý Cyrill a Method, apoštolové slovanští" z Palackého „Dějin národa českého". Kalendář publikoval velké množství populárních příspěvků, historických, vlastivědných, hospodářsko-naučných různé úrovně, především z pera církevních přispěvatelů, příležitostné verše Sušilovy, Soukupovy, Šimberovy, propagoval poutě na Velehrad (jenž začínal být nazýván „moravským Betlémem") a zhusta také příspěvky na cyrilometodějská témata, jejichž počet se s přibližujícím miléniem zvyšoval. Rovněž v novinách té doby bylo možno sledovat stálý zájem o cyrilometodějskou tematiku a rostoucí oslavnou kampaň. „Sušilov-

4. Upomínková sklenice z čirého skla, matovaná, s postavami věrozvěstů. Ze sbírek Slováckého muzea, i. č. H 1917.

ci" činní v „Dědictví" tak šířili různými prostředky kult slovanských apoštolů, znalost jejich životního díla a význam Velehradu. Pracovali nejen publikacemi, ale i obrázky věrozvěstů, které sdružení vydávalo a také rozšiřovalo v jednotlivých farnostech.

V Brně si členové „Národní jednoty" připomínali od r. 1850 svátek věrozvěstů jako *„památku slovanských mudrců a učitelů našeho národa Crhy a Strachoty, kteří na naší slavné Moravě první světlo vzdělanosti rozšiřovali"*.[15] A to ve své době příznačnou formou. Navečer 9. března se sešli s rodinami na „národní besedě", zpívaly se moravské písně, v proslovech se připomínala národní minulost. Od počátku šedesátých let slavili brněnští národovci 9. březen pravidelně koncertem „Besedy Brněnské", doplněným podle dobových zvyklostí deklamacemi.[16] V letech 1861 a 1862 byla uváděna na těchto oslavných produkcích sborová skladba P. Křižkovského „Chvalozpěv na Cyrila a Metoděje" na slova F. Sušila. Takto a podobně byla památka připomínána zpočátku jen v nevelkém kruhu národovců, tedy národně-vlastenecky zaměřené inteligence, příp. řemeslnictva a měšťanstva, které tvořily sociální základnu slovanských spolků na Moravě. V šedesátých letech se spolkové hnutí vzmáhá, zachycuje na venkově, rozšiřuje postupně o rolnické vrstvy, nabývá na významu. I v něm se ozývá ruch cyrilometodějského milénia. Se spolkovým životem pak pronikají do tradičního vesnického společenství, které teprve nedávno, osvobozeno od feudálních

5. *Cyrilometodějský přívěsek-svátostka, památka z miléniové pouti 1863. Ze sbírek numismatického oddělení MZM, i. č. 10.640. V = 3,6 cm. Foto dr. J. Šmerda.*

pout, vstoupilo do nové doby, nové kulturní formy, předně „národní besedy", tedy zábavy s tancem, národními písněmi a recitacemi, divadelní představení a výlety.

Ne náhodou se v té době připomínají v tisku mohutné jubilejní slavnosti jedenácti století od mučednické smrti sv. Bonifáce ve Fuldě v červnu 1855. I to se stalo impulzem k probuzení národního (slovanského) sebevědomí, pocitu rovnocennosti Slovanů s jinými evropskými národy, ozřejmoval se význam blížícího milénia a rozsah oslavných příprav: památka německého národního světce dávala příklad *„kterak i náš národ slovanský r. 1863 slaviti má velké jubileum obrácení svého"*.[17)]

Oživení cyrilometodějské úcty v širokém měřítku se nejvýrazněji projevilo v mohutnění a vzrůstu významu velehradských poutí, zejména od konce padesátých let. Na Velehrad, spojovaný s Velehradem Metodějovým, ke *„kolébce slovanské kultury"*, přicházely velké skupiny poutníků i ze vzdálenějších krajů Moravy. Už v roce 1850 přišlo na Velehrad v den poutě 9. března na 10 000 poutníků a v roce 1859 vzrostla účast na velehradské pouti do nebývalých rozměrů.[18)] Začaly se vydávat nové náboženské tisky pro potřeby poutníků, které se silně postrádaly. Jistou vadou větších poutí zůstávalo chladné a zpravidla v tu dobu nepříznivé počasí o hlavním cyrilometodějském svátku. Poutníci ovšem přicházeli na Velehrad i v jiný, letní čas. Ozývala se snaha o přeložení cyrilometodějské slavnosti na příznivější období.

Tisící jubileum příchodu slovanských věrozvěstů znamenalo vyvrcholení mnohaletého úsilí, intenzivní vysvětlující a popularizační kampaně. Píše o tom J. Stříž z Brusovic u Frydku v „Hlasu" 25. 6. 1863.[19] *„V našem okolí málokdo co věděl o posvátném Velehradu... Tu však náš horlivý kaplan poučil nás o Velehradu, rozložil nám význam tisíciletého jubilea a již chystáme se z okolních far u Frydku na pouť ku starodávnému Velehradu. Budeť to první průvod z naší krajiny ku kolébce křesťanství."* Při miléniových slavnostech v roce 1863, které měly manifestační ráz, přicházeli na Velehrad zástupy svátečně oblečených poutníků s prapory a hudbami z různých krajů Moravy, ze Slezska, z Čech, z Lužice, ze Slovenska i z Polska. Přicházeli s novou poutnickou písní J. Soukupa a P. Křížkovského *„Ejhle svatý Velehrad už září"*. Účast lidu byla podle dobových zpráv vskutku obrovská. V červencovém oktávu 5.–12. 1863 spatřilo Velehrad na 200 000 lidí. Zástupy byly prý takové, že zejména v obou svátečních dnech *„přední byly už na Velehradě, kdežto poslední ještě v Hradišti"*.[20] Další oslavy cyrilometodějských jubileí v roce 1869 a 1885, každoroční rozsáhlé poutní slavnosti o cyrilometodějském svátku (přeloženém v roce 1863 římskou stolicí na 5. červenec) pěstované též v národním a slovanském duchu, sjezdy katolických spolků na Velehradě, budovaném jako duchovním centru cyrilometodějství, se pak staly mj. další příležitostí k uplatnění lidových krojů a vytvořily tradici svého druhu.

2. Ruch cyrilometodějského milénia se nevyjevoval jen v masové aktivizaci velehradských poutí, ale zasahoval do náboženského a společenského života lidových vrstev přímo v místech, v malých městech i na vesnicích. Byl novým impulzem k zvýšení náboženské horlivosti v katolické víře, zdrojem její obrany i mobilizace sil proti novým liberalistickým proudům doby. Ve svých kázáních vysvětlovali kněží lidu význam a dosah „tisícileté památky" pro náboženství a národ. Zaznívala v nich nově a důrazně nota slovanská a československá. Ruch milénia se vyjevoval také v moravském zemském patriotismu, formoval regionální povědomí (Slovácko). V těsné vazbě k národnímu zájmu a jeho prospěch se využil kulturní rys cyrilometodějské mise v osvětě: tak se vyzývalo k zakládání spolků, obecních knihoven, záložen, k pravidelnému čtení českých knih a časopisů – a to i odborných, hospodářských, k účinnému sebevzdělávání. Což vše mělo překonat jakousi „národní zanedbanost", vzbuzovat aktivní a trvalý zájem jednotlivce o věci veřejné, „zušlechťovat" společenský život a formovat profil vesničana-občana nové doby, ovšemže katolíka a uvědomělého příslušníka československého národa. Křesťanská osvěta jako odkaz cyrilometodějství měla prolnout do celého života společnosti, do života rodiny, obce, školy, hospodářství, do národa, jak to vyjádřil v několika úvahách katolický kněz J. Sankot.[21]

V roce milénia se pořádaly četné místní církevní slavnosti spojené se svěcením nových cyrilometodějských památníků, s kázáním o zásluhách apoštolů, se zpěvem nových cyrilometodějských písní, které se lidé učili zpívat pod vedením učitelů. V tom roce zvláště miléniové *„Přesvatý rok již se s nebe snížil"*. Pořádaly se okázalé průvody oživované oslavnou střelbou z hmoždířů, slavobránou, prapory ve slovanských barvách. Na mnoha místech byly stavěny nové kříže (někdy na místě starých) ze sbírek farníků, nazývané *jubilejní,* při čemž se tak připomínal akt dávné christianizace a jeho poselství pro současnost. J. Soukup sestavil několik veršovaných nápisů pro jubilejní kříže.[22] V Tvarožné u Brna dali zhotovit takový kříž a sochy Cyrila a Metoděje manželé J. a M. Dušovi z Blažovic.[23] V Lipůvce byl 30. 8. 1863 vysvěcen jubilejní kříž tesaný z mohutného dubu z nákladu podsedníka J. Petružely z Kulířova,

s obrazem od malíře Sedláčka z Vyškova.[24] V Juliánově u Brna se světil 20. 6. 1863 kříž nově postavený z podnětu obecního představenstva; místní chalupníci pak z vlastní sbírky nechali ještě zhotovit obraz Cyrila a Metoděje do výklenku Boží muky za obcí.[25] V rámci církevních slavností se světily nové obrazy věrozvěstů do kostelů, kaplí, božích muk, ponejvíce z dílny brněnského malíře J. Zeleného (1824–1886), které lidem zpřítomňovaly postavy věrozvěstů (Rosice u Brna, Nová Říše, Německé Knínice, Jaroměřice nad Rokytnou, Boňov, Lipůvka, Bučovice, Sebranice, Vážany u Slavkova aj.). A podobně nové sochy apoštolů do kostelů a před ně (Jedovnice, Předmostí u Přerova, Tvarožná, Velký Týnec u Olomouce aj.). Budovaly se nové oltáře (např. v Nové Říši, v Pustiměři – v tehdy módním novogotickém stylu), světily se nové zvony s reliéfy věrozvěstů, pořizovaly se nové korouhve pro pouť na Velehrad (Velké Bílovice, Rakvice, Boskovice – s obrazem věrozvěstů od J. Zeleného). Konečně byly v jubilejním roce postaveny nové kostely k úctě sv. Cyrila a Metoděje, anebo položen základní kámen k stavbě takového chrámu (Rostěnice, Bystročice, Majetín u Přerova). A podobně i kaple zasvěcené věrozvěstům (Boňov, Knínice, Branížkov, Valašské Klobouky aj.). Průběh takové jubilejní slavnosti ve Štěpánovicích u Tišnova 2. 7. 1863 zaznamenal brněnský „Hlas".[26] *„Odpoledne v půl třetí hodině pohyboval se veliký zástup lidu s prapory a hudbou, zpívaje píseň Tisíciletý rok se nám přiblížil, do Štěpánovic. Na konci té obce byl oblouk s nápisem ‚Tisíciletá památka ss. Cyrilla a Methodia', májky byly vztýčeny po obou stranách silnice, jak se dlouhá dědina táhne, až na druhý konec dědiny, kde na úpatí hory pod libým stínem lípy slovanské bělá se kaple ss. Cyrilla a Methodia. Zde posvěcen obraz ss. věrozvěstů a hned na místo své v kapli zavěšen, načež vd. p. farář Dr. Bílý měl kázání z kazatelny pod košatou lípou."*

Na milénium se připravil sochař P. Melnický, který nabízel sochy apoštolů větších rozměrů a v různých materiálech pro umístění do škol, kostelů, na náměstí a rozcestí, a to i prostřednictvím arcibiskupské konsistoře v Olomouci.[27]

K cyrilometodějským oslavám se místy přidružovaly školní slavnosti, při nichž byli nejlepší žáci oceňováni obrázky a medailemi věrozvěstů a svěcen nový školní prapor. Taková slavnost se konala v Komíně u Brna v říjnu 1863. Ze sbírek farníků byl pořízen školní prapor s obrazy Cyrila a Metoděje a sv. Aloise, *„aby totiž jubilejní rok a jeho význam hluboce se zakořenil do útlých srdéček školní mládeže"*.[28] Po posvěcení praporu vybraní žáci deklamovali a přednášeli o významu tisíciletého jubilea ke shromážděnému zástupu občanů. Podobná slavnost se konala v tom roce např. v Kloboukách u Brna, v Lipůvce u Blanska, v Boskovicích. V Březsku u Konice byly 12. 7. 1863 posvěceny při podobné slavnosti obrazy Cyrila a Metoděje a zavěšeny ve škole. Následovala „národní zábava" ve školní zahradě, kde bylo připraveno jeviště, ozdobené „trojbarevným praporcem slovanským". Děti recitovaly, zpívaly „písně dílem národní, dílem školní" a byly pak obdarovány obrázky věrozvěstů. Nakonec farníci uspořádali sbírku na školní knihovnu.[29]

Také v aktivitách kulturních spolků se v jubilejním roce ozývá cyrilometodějské téma, v programu „besed" a „národních slavností" (např. sbory P. Křižkovského) s výletů na místa spojená s věrozvěsty. Připomeňme slavnost blanenského čtenářského spolku, kterou uspořádal 18. 8. 1863 u kostelíka sv. Kateřiny nad Vranovem, opředeného pověstí o působení Cyrila a Metoděje.[30]

3. V městečku Měříně na Velkomeziříčsku se konalo v jubilejním dnu 5. 7. 1863

odpoledne procesí ke kapličkám v obci a okolí, kde pak probíhaly pobožnosti za vyprošení úrodného deště. A v této souvislosti pohlédněme i na druhou, poněkud odvrácenou stranu jubilejního roku. Objevovaly se tehdy pověsti o tom, že tohoroční velké sucho, neúrodu, nemoci dobytka, požáry, ovlivnil právě nový cyrilometodějský ruch, *„že prý jsme příliš ctili letos sv. našich apoštolů, ba více než Pána Boha; to vypravoval sobě lid okolí, že toto pravili sami tito světcové naši jednomu vozkovi z Třebíče, jemuž se prý byli zjevili!"* Tak vypravuje dopisovatel Fr. K. z Měřína v „Hlasu".[31] Lidé spojovali se změnou termínu svátku náhlé ochlazení v červenci toho roku i velkou neúrodu brambor. Neboť prý Cyril a Metoděj jsou „zimní svatí" a s nimi přešla zima do letního období.[32] Takový názor zaznamenal později i M. Václavek na Valašsku: *„Od těch dob, co je přeložen svátek sv. Cyrila a Metoděje z 9. března na 5. červenec, bývá vždy větší a delší zima a léta jsou chladná a škaredá."*[33]

4. Oživovala se místa spjatá lidovým ústním podáním, jak se prezentovalo, s dávným působením věrozvěstů. Syžety takových pověstí byly široce popularizovány v tisku i v poutních náboženských knížkách v období milénia 1863 i později a dostávaly se tak, ve významu konkrétní památky na věrozvěsty, do širšího povědomí, tradicionalizovaly se. Nejznámějšími se staly pověsti o cyrilometodějských studánkách, o „Cyrilce" v Podivíně, „Strachonice-Metodce" u Hamilton na Vyškovsku, o „Apoštolce" v Přibicích, jimž se v polovině 19. století a později dostalo kapliček (nebo se renovovaly starší), oltářů, obrazů Cyrila a Metoděje a sám obřad jejich konsekrování tyto pověsti jakoby potvrzoval. Kaplička nad „Slovankou" u Nedvědic byla opatřena obrazem věrozvěstů již v roce 1843. K pověstem o nich, publikovaným v padesátých letech 19. století, patří dále syžet o památném pernštejnském tisu, o cyrilometodějském původu kazatelen v Telči, Třešti a Starém Petříkově (Alt Petrein) na Znojemsku, o kostelech sv. Klimenta u Lipůvky, Osvětiman, o bohuňovském průsmyku.[34] Tyto už v době milénia 1863 daly jistý základ souboru cyrilometodějských památek, v dalších letech rozhojňovanému. I verše se psaly na toto téma.[35] Romantické hledání cyrilometodějských památek ve druhé polovině 19. století vytvořilo specifickou „tradici", která znesnadňuje bádání o povaze cyrilometodějských pověstí. Zdroje některých syžetů mohou být hledány ve starší literatuře, ve farních kronikách i jiných pramenech. Látky byly šířeny pěstiteli a propagátory cyrilometodějské úcty k barokní době. K těm starším patří např. pověst o studánce „Cyrilce" ve Slatině na Bílovecku, zaznamenaná v r. 1819.[36]

V době milénia se oživila (vznikla?) pověst o domě ve Velkém Meziříčí, v němž prý apoštolové kdysi přenocovali. Při „národní slavnosti" 5. 7. 1863 byl na budově nápis „Chvála a sláva ss. apoštolům Cyrillu a Methoději, kteří zde přenocovali a slovo Boží hlásali!" Od toho roku se pak onen dům (lékárna na náměstí) na svátek věrozvěstů okrašloval.[37]

Jiným problémem jsou kamenné monolitické kříže, v nichž byly v 19. století spatřovány především hmotné doklady cyrilometodějské misie a tak byly také „cyrilometodějskými" nazvány. Tento názor měl poměrně tuhý život. Podnítil však zájem o takové památky, jejich zaznamenávání do obecních kronik a publikování nálezů v regionálním tisku.[38] O tom, jakým způsobem byl těmto kamenným křížům, stavěným většinou na místě tragické události zabití člověka a tedy k usmíření viny, mnohdy připisován – pro jejich starobylý tvar – cyrilometodějský původ, a ten že nebyl v „prastarém" lidovém podání, ale že vznikl v myslích zanícených horlivců, zazna-

menal v r. 1893 E. Peck; váže se ke smírčímu kříži ve Hvozdné na Holešovsku, postavenému kdysi na památku zabití kněze.[39] Lze však zcela vyloučit, že by některé kříže nemohly pocházet z dob cyrilometodějských, když víme, jak v průběhu věků byly, zvláště v lidové kultuře, dávány starým nové významy?

Do cyrilometodějské „památkové“ problematiky se výrazně zapsal F. Přikryl, kněz, autor četných spisů, horlivý vyhledavatel takových památek a jejich nekritický vykladatel, z jehož prací však bylo dosti čerpáno.[40]

Ani romantické dokazování přímé souvislosti, kontinuity soudobých dokladů lidových výšivek se slovanským pravěkem, příznačné pro počátky národopisného bádání u nás (v tzv. olomoucké škole) nezůstalo bez vlivu cyrilometodějského ruchu. Ve zkomolených nápisech na hanáckých úvodnicích spatřovala V. Havelková cyrilské litery.[41] Mělo se tak dokázat, že se již v 10. století používaly úvodnice s vyšitými nápisy.

5. *„Příchozího na první pohled musí překvapiti hojné řady buď s rozmanitým zbožím, jež obchodníci pobožnému poutnictvu k prodeji vyložili. Obrazy, sošky a penízky s podobiznami sv. Cyrilla a Metoděje, životopisy našich apoštolů, popisy Velehradu tvoří nejhlavnější předměty cyrillometodějského obchodu. Mezi solidnějšími firmami nalezli jsme zvláště sklad p. Vácslava Uhlíře se zbožím galanterním. Odporučujeme jeho sklad našemu vlasteneckému obecenstvu.“*[42] Do sortimentu nabízených památek V. Uhlíře patřily např. sklenice s cyrilometodějskými motivy (s vyobrazením velehradské kaple Cyrilky, Velehradu, postav věrozvěstů) a obraz Velehradu od R. Přecechtěla. Rozličné medaile z dílny V. Seidana a četné populární spisky, cyrilometodějské písničky a série obrázků (*„Sedmero vyobrazení ze života sv. Cyrily a Metoda“* osmerkového formátu) nabízel olomoucký knihkupec A. Halouzka. Drobné sošky Cyrila a Metoděje, zhotovené z alabastrové sádry „dle umělého vzoru“, samostatně nebo pod sklem, inzeroval obchod Bindera a Zajíčka v Brně. Dalším dodavatelem cyrilometodějských upomínkových předmětů byla pražská firma Hrubý a Neff na Příkopech, která si zajistila na Velehradě a v Brně sklad a inzerovala v „Moravské orlici“. A co se zvlášť doporučovalo? *„Pěkné sošky apoštolů slovanských Cyrila a Methoděje v rozmanitých způsobách, na podstavcích, v kapličkách a na kropenkách, pak závěsné křížky a penízky na krk, a co jiných věcí podobných, svými slovanskými nápisy ‚Památka na Velehrad 1863‘ atd. k tomu způsobny jsou, aby činily pámáteční okrášlení netoliko chyšek, ale i příbytkův okázalejších. Křížky a penízky s nápisy, na tu památku ukazujícími, mají zejména určení hojnějšího rozšiřování mezi náš lid a naši mládež.“*[43]

Mezi zbožím tohoto druhu se objevovaly v boudách velehradských kramářů i fajánsové džbánky a talíře s postavami věrozvěstů z produkce vyškovských džbánkařů. Jako předloha k výzdobě sloužila kamenorytina z oblíbeného a mnohokrát vydávaného „Katolického kancionálu“ Tomáše Bečáka.[44] Poprvé se uplatnila jako frontispis ve druhém vydání kancionálu v roce 1847. Vznikla podle sousoší E. Maxe (1810–1901) z roku 1840, jehož originál byl postaven 16. 8. 1846 v Týnském chrámu v Praze. Jak zjišťuje dále V. Burian, po léta se plastika stala klasickým vzorem pro nesčetné aplikace v nejrůznějších výtvarných technikách, např. v okruhu medailérství, signistiky a faleristiky dosahuje počtu kolem 50 různých výtvorů.[45] Grafické zpracování Maxova sousoší se stalo v 19. století nejběžnějším a nejznámějším zobrazením věrozvěstů v lidovém prostředí, využitým v cyrilometodějských tiscích a na poutních „svatých“

obrázcích, i v dalších redakcích (později byl k postavám připojen obrázek Velehradu s Buchlovem a Hostýnem v pozadí). Stal se předlohou k zobrazení Cyrila a Metoděje na obrázcích na skle. Později byl tento motiv využit na praporu spolku venkovské katolické „Omladiny".

Druhým nejznámějším zobrazením je dvanáctibarevná litografie J. Köhlera „To jsou otcové naši" z r. 1913 s poprsím věrozvěstů, rozšiřovaná jako závěsný obraz do domácností i jako malý „svatý" obrázek.

Populárním se stal v době cyrilometodějského ruchu kamenotisk R. Přecechtěla (1821–1897) „Příchod sv. Cyrilla a Methodia na Velehrad r. 863", šířený rovněž v četných reprodukcích. Výtěžek z organizovaného odebírání obrazu v jednotlivých farnostech byl určen k zvelebení Velehradu. Podobné téma od J. Zeleného se objevilo jako frontispis kalendáře „Moravan" v jubilejním roce 1863 a bylo reprodukováno také v jiných cyrilometodějských spisech. U nakladatele E. Hölzla byl vydán k jubileu „památeční" obraz „Křest Bořivoje, knížete českého a choti jeho sv. Ludmily, na Velehradě" (vel. 24×18 cm), reprodukce olejomalby Ant. Lhoty v Praze. Z uvedeného vyplývá, jak četná byla produkce cyrilometodějských upomínek pro širší lidové vrstvy.

Neobyčejné oblibě se už ve své době těšily a zlidověly poutnické písně J. Soukupa, faráře z Lipůvky (1826–1892), nazývaného „básníkem – cyrilometodějským"[46] vydávaném v kvartovém formátu u R. Rohrera v Brně: „Ejhle svatý Velehrad už září", k níž napsal nápěv P. Křížkovský, a „Dítky, na odchod se strojme" (na nápěv J. Chmelíčka) byly poprvé zveřejněny v „Hlasu" v r. 1860, tam i jubilejní „Přesvatý rok" na nápěv Křížkovského. Vedle těchto autorizovaných písničkových tisků (k nimž bychom ještě zařadili zlidovělou „Bože, cos ráčil" na slova V. Šťastného) byly známy i jiné, v tradičnějším stylu a méně umělé, snad i reedice starších, např. *„Nová Píseň o svatém Cirilu a Methudi"* (vytištěná v Uh. Hradišti) či *„Píseň o svatém Cyrillu a Methoději, apoštolích moravských"* (tiskem u J. Bergrové v Litomyšli) aj.

Již dříve seznamovala s životem a skutky věrozvěstů v lidových vrstvách knížka V. Štulce *„Vypsání života svatých bratří Cyrilla a Methoda"* (Praha 1847). V roce milénia vyšla z pera vlasteneckých kněží velmi početná „upomínková" literatura, reagující na potřeby poutních slavností a určená hlavně pro tento okruh odběratelů. Tak ve dvou vydáních vyšla oblíbená *„Poutní kniha velehradská"* od K. Šmídka, podobná brožurka pro lid *„Velehradka"* od J. Kubíčka přinesla mj. výklad o významu jubilejní nábožensko-národní slavnosti na Velehradě pro soudobý národní život, *„Kytice velehradská"* od J. Soukupa, určená „poutníkům Cyrillo-Methodějským" informovala o poslání věrozvěstů a historii Velehradu. Přemyslovický farář E. Vodička vydal brožurku *„Tisíciletá Památka svatých apoštolů slovanských Cyrilla a Methoda"*, rovněž s historií cyrilometodějské misie. Spis T. Hájka *„Stručný nákres života ss. Cyrila a Metoda"* s několika obrázky vyšla dvojjazyčně i pro německé poutníky. Ve čtvrté reedici a s „latinskou literou" se objevila *„Pobožnost k svatému Cirilu a Metodu, apoštolům Slovanským. Vydaná Přerovským děkanstvím"*. Mohutné procesí z Přerovska přišlo na Velehrad již v r. 1858. To jsou nejznámější tisky z jubilejního roku, vesměs podobného obsahu, které vysvětlovaly a široce popularizovaly z národně katolických pozic památku věrozvěstů, historii Velehradu a obsahovaly ovšem i příslušné poutnické písně a modlitby.

Četnost památek a oslavných akcí v roce milénia svědčí o mohutnosti hnutí. *„Rok*

ten utkvěl hluboce v paměti živoucích. Památka našich sv. apoštolů nevyhyne, dědictví cyrillomethodějské nebude zmařeno. Není snad ani jedné rodiny v širé vlasti, jež by nechovala, nestrážila nějaké pomněnky na rok jubilejní, a třeba to byla píseň nábožná, jen obrázek malý. Ve vesnicích a městech pod širým nebem i ve stáncích Hospodinových vzdělány byly pomníky na počest sv. věrozvěstů".[47]

Cyrilometodějská tradice jako sepětí katolictví a národního vlastenectví se stala specifickým rysem procesu národní emancipace na Moravě v 19. století. Z ní vycházely v dalším období 19. a 20. století katolicky orientované strany a spolky (Omladina, Orel), které na ní stavěly i program pěstování tradic lidové kultury.

POZNÁMKY

1) Souhrnně pojednává o historii cyrilometodějské úcty: **V. Ryneš,** *Z dějin úcty slovanských apoštolů.* Duchovní pastýř, 13 (1963) 27, 47–49, 65–67. **Týž,** *Cyrilometodějské svatyně na Moravě.* Duchovní pastýř, 13 (1963) 148–149. Dále: *Ústup a vzkříšení cyrilometodějské úcty v naší vlasti.* Katolické noviny, 15 (1963), č. 27, s. 3 (7. 7. 1963).
2) K tomu **O. Králík,** *K historii svátku Cyrila a Metoděje na Moravě ve 14. století.* In: Příspěvky k starší literatuře na Moravě, 3 (1967–1968) 3–9.
3) **J. E. Bílý,** *Dějiny ss. apoštolů slovanských Cyrilla a Methoda.* V Praze (1863), s. 84.
4) **F. Pokorný,** *Příborský okres.* Vlastivěda moravská. V Brně 1917, s. 110.
5) **J. Máchal,** *Divadelní hra o sv. Cyrillovi a Methodějovi ze XVII. st.* Časopis pro moderní filologii a literaturu, 3 (1913) 310–313.
6) **M. Anděl,** *Píseň ke cti sv. Cyrila a Metoděje.* Katolické noviny, 17. 2. 1963.
7) **F. Cinek,** *Velehrad víry.* Olomouc 1936, s. 45.
8) Odkazuji na kartotéku chráněných památek in situ v archivu Ústavu památkové péče v Brně (děkuji dr. J. Matuszkové za možnost studia) a příslušné svazky Vlastivědy moravské. K tomu též **J. Matuszková,** *Soupis památkově chráněných kapliček v okrese Břeclav.* Region, 94 (1995) 27–39.
9) **V. Ryneš,** *Z dějin úcty slovanských apoštolů,* s. 66.
10) *Památky po Sv. Cyrillu a Methodu.* Moravský národní list, 7 (1857) 184.
11) *Oktav sv. Cyrilla a Methodia.* Moravský národní list, 7 (1857) 72.
12) Ještě koncem první poloviny 19. století se naprostá většina česky mluvících obyvatel Moravy nepokládala za Čechy a tedy za součást českého národa. Označení Slované pro česky mluvící obyvatele Moravy až do 60. let bylo celkem běžné. V kruzích české inteligence a v českém tisku se začalo v polovině 19. století užívat názvu národ (kmen) českomoravský a posléze se upřednostnil název Čechoslované, československý. Problematikou vývoje českého národního povědomí na Moravě se nejúplněji zabývá **J. Mezník,** *Dějiny národu českého na Moravě.* (Nárys vývoje národního vědomí na Moravě do poloviny 19. století.) Český časopis historický, 88 (1990) 34–62.
13) **F. Cinek,** *Velehrad víry,* s. 101.
14) Proces obnovy cyrilometodějské myšlenky se začal uskutečňovat od 30. let 19. století zejména zásluhou bohoslovců brněnského a později olomouckého semináře.
15) *Z Brna. Dne 10. března.* Moravské národní noviny, 1 (1850) 434.
16) *Dějiny Filharmonického spolku „Besedy brněnské" od r. 1860–1900.* V Brně 1900, s. 123, 124.
17) *Stoletá památka sv. Bonifacia ve Fuldě a Mohuči.* Moravan, 12 (1863) s. 140.
18) K tomu **L. Tarcalová,** *Velehrad – cíl slavných průvodů.* In. Slavnostní průvody. Slovácké muzeum v Uherském Hradišti, 1994, s. 133–139.
19) **J. Stříž,** *Z Brusovic u Frydku, dne 15. jun.* Hlas Jednoty katolické, 15 (1863) 139.
20) **M. Vaňáček,** *K oslavám cyrilometodějského milénia na Moravě r. 1863.* Vlastivědný věstník moravský, 17 (1965) 47.
21) **J. J. Sankot,** *Pomníky tisícé ročnice v národu našem.* V Brně 1863.
22) **J. Vychodil,** *Vzpomínky na cyrillo-methodějský rok 1863.* Velehrad 1913, s. 270 (2. vydání).
23) **F. Pavlík,** *Ze Tvarožné, dne 20. máje.* Hlas, 15 (1863) 116.
24) *Z Lipovce, dne 18. sept.* Hlas, 15 (1863) 214–215.
25) *Dopisy. Z Juliánova u Brna.* Moravská orlice, 25. 6. 1863, s. 3.
26) *Od Květnice, dne 2. jul.* (Posvěcení obrazu ss. Cyrilla a Methodia.) Hlas, 15 (1863) 151–152.

[27] **J. Vychodil,** *Vzpomínky na cyrillo-methodějský rok,* s. 256.
[28] *Dopisy. Z Komína.* (Svěcení školního praporu.) Moravská orlice, 31. 10. 1863, s. 4.
[29] *Z Konice.* (Školní slavnost Cyrillo-Methodějská.) Moravská orlice, 26. 7. 1863, s. 3.
[30] *Z Blanska.* (Slavnost Cyrillo-Methodějská u sv. Kateřiny.) Moravská orlice, 22. 8. 1863, s. 4.
[31] **Fr. K.,** *Z Měřína, dne 18. novemb.* Hlas, 15 (1863) 260.
[32] *Od hor českomoravských.* (Podvodníci rozličných druhů.) Moravská orlice, 22. 8. 1863, s. 4.
[33] **Mat. Václavek,** *Některé zvyky, obyčeje a pověry výroční na mor. Valašsku, zvláště na Vsacku.* Sborník muzejní společnosti ve Valašském Meziříčí, 1884/1, s. 23.
[34] *Památky po ss. Cyrillu a Methodu v krajech našich.* Moravské noviny, 10 (1858) 54, 59; *Studánky upomínající na zemské apoštoly naše.* Moravské noviny, 10 (1858) 67; *Kazatelny připomínající na působení ss. apoštolů Cyrilla a Methoda na Moravě.* Moravské noviny, 10 (1858) 75; *Rozmanitosti.* Moravské noviny, 10 (1858) 43. Dále **L. Tidl,** *Úpomínky na sv. Cyrila a Methoda.* Moravan, 1 (1852) 15–16. **M. Trapp,** *Hrad Svojanov a jeho okolí.* Památky archeologické a místopisné, 1 (1955) 352.
[35] Viz **J. E. Bílý,** *Dějiny ss. apoštolů,* s. 122–124.
[36] **J. Vyhlídal,** *Naše Slezsko.* V Praze 1900, s. 121–122. Tam i syžet etymologické pověsti o potoku Hošťata, kterou zapsala později v lidovém prostředí na Hlučínsku **L. Hořká,** *Národopisné paběrky z Hlučínska.* Opava 1948, s. 27–28. – Cyrilometodějské pověsti jsou roztroušeny porůznu v beletristických publikacích, např.: **L. Kalláb,** *V tajemných zátokách Svratky.* Brno 1931 (pernštejnský tis). **K. Bufková-Wanklová,** *Z Ječmínkovy říše.* Praha 1898. Dále **J. Šrámek,** *Krčmanská pověst o sv. Cyrillu a Methoději.* Časopis vlasteneckého spolku musejního v Olomouci, 5 (1888) 42.
[37] *Dopisy. Z Velkého Meziříčí.* Slavnost tisícileté památky dne 5. července 1863. Moravská orlice, 15. 7. 1863, s. 4. – **A. Kratochvíl,** *Vel.-Meziříčský okres.* V Brně 1907, s. 41.
[38] Nejnověji k této problematice **V. Urfus,** *Kamenní svědkové středověké kriminality.* Vlastivědný věstník moravský, 37 (1985) 84–87.
[39] **N.,** *K otázce tak zv. cyrillo-methodějských křížů.* Český lid, 2 (1893) 230–232.
[40] **F. Přikryl,** *Ss. Cyrill a Method v památkách starožitných na Moravě a ve Slezsku.* V Týně u Lipníka, I (1906), II (1907). Též **F. Přikryl,** *Památky sv. Cyrila a Metoda.* Praha 1933.
[41] **V. Havelková,** *O starobylosti národního vyšívání moravského.* ČVSMO, 2 (1885) 81–83; **H. Krch,** *Litera X na úvodnicích.* ČVSMO, 4 (1887) 35–36.
[42] *Z Velehradu.* Moravská orlice, 7. 7. 1863, s. 2.
[43] *Památní dárky k tisícileté slavnosti.* Moravská orlice, 1. 4. 1863, s. 3.
[44] Odkazujeme na práci **V. Buriana,** *Aplikace Maxova cyrilometodějského sousoší ve vyškovském džbánkářství.* Vlastivědný věstník moravský, 46 (1994) 336–342.
[45] **V. Burian,** *Nový cyrilometodějovský řád v evropské faleristice.* VVM, 46 (1994) 135–144.
[46] Vydal je ve sbírce „Velehradky" v Praze 1862.
[47] Hlas, 19 (1867) 87.

BEMERKUNGEN ZUR KYRILL- UND METHOD-TRADITION IM 19. JAHRHUNDERT IN MÄHREN

Resümee

Mehr als 11 Jahrhunderte leben der h. Kyrill-Konstantin und der hl. Method im Kulturbewußtsein des tschechischen Volkes. Ihre Verdienste auf dem Gebiet der Christianisierung, Kultur und Ausbildung hielten die Leute jahrelang vor Augen. Diese Erbschaft. die bei Anbruch der Geschichte des Böhmischen Staates übergeben wurde, hat Jahre hindurch überdauert, die Gestalten der slawischen Glaubensapostel tauchen aus der bedrängten und gedämpften Zeit auf, wiedererweckt mittels Persönlichkeiten, Kirchenorden, Ideen und Bewegungen, zugunsten der geistigen sowie gesellschaftlichen Zeiterfordernisse.

Zur Einführung der Studie, die diese Thematik im Rahmen der tschechischen volkskundlichen Literatur erstmalig behandelt, bringt Eva Večerková einen kurzen Abriß der Entwicklung von der Kyrill- Method-Verehrung in Mähren. Die größte Aufmerksamkeit wird dem Kyril-Method-Kult im 19. Jahrhundert gewidmet.

Die erste Bemerkung betrifft die Quellen der Wiederaufnahme des Kults. Es gab eine gewaltige national-katholische, auf eine Wiedererweckung des Glaubens in breiten Völkerschichten orientierte Bewegung, wo gleichzeitig der Gedanke der nationalen Emanzipierung aktiv gepflegt und durchge-

setzt wurde. Den Kern dieser Bewegung bildeten die Priester jüngerer Generation. Die Kyrill- und Method-Verehrung sowie ihr national-katholisch und slawisch aufgefaßtes Vermächtnis wurden mittels populärer Druckschriften und durch eigene Priestertätigkeit unter den Leuten verbreitet. Die Werbekampagne verstärkte sich dem kommenden tausendjährigen Jubiläum des Einzugs der Glaubensapostel ins Großmährische Reich (863). Das äußerte sich auch markant in der Wiedereinführung der Wallfahrten in Velehrad (schon in der Barockzeit Zentrum des Kyrill-Method-Kults), die im Juli 1863 einen Massencharakter gewannen und in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts zum bedeutendsten Treffpunkt der Katholiker wurden.

Die zweite Bemerkung widmet die Autorin einem mächtigen religiösen Getrieb anläßlich des Kyrill-Method-Millenium 1863, was durch Aufbauen und Wiederherstellen von christlichen Kultobjekten auf dem Lande (Kreuze, Altare, Kirchen zu Ehren der hl. Kyrill und Method) und durch Veranstaltungen von kirchlichen Feiern bei Massenteilnahme des ländlichen Volkes zum Ausdruck kam.

In der nächsten Bemerkung befaßt sich die Autorin mit der Problematik von Wiederbelebung und Entfaltung der volkstümlichen Sagen und Legenden, die mit den Orten und Objekten der einstigen Wirkung der Slawenapostel verbunden waren. Eine besondere Aufmerksamkeit schenkt sie dem romantischen und unkritischen Suchen der Kyrill-Method-Denkmäler (sogenannte Kyrill-Method-Kirchen, Legenden u. a.) in der Zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts.

Die letzte Bemerkung wird den populären Kyril-Method-Druckschriften gewidmet, die für breite Volksschichten und für die Velehrad-Pilger bestimmt waren. Erwähnt werden auch Andenken und Wallfahrtsgegenstände mit entsprechender Thematik, ihre Arten und Verbreitung. Die Häufigkeit der Denkmäler und der feierlichen Veranstaltungen beweist die Kraft der Aktivisierung von Kyrill-Method-Verehrung und einen starken und dauernden Einfluß in breiten Volksschichten. Die Kyrill-Method-Tradition trägt spezifische Züge des nationalen Emanzipationsprozesses im 19. Jahrhundert in Mähren. Im nächsten Zeitabschnitt des 19. und 20. Jahrhunderts wurde diese Tradition zur Ideengrundlage der katholisch orientierten Parteien und Vereine und zum Bestandteil des Programms für Pflege der volkstümlichen Kulturtraditionen.

SOME NOTES CONCERNING THE TRADITION OF ST. CYRILLE AND METHODIUS IN THE 19TH-CENTURY MORAVIA

Abstract

St. Cyrille-Constantine and St. Methodius have been living in the cultural consciousness of the Czech nation for more than eleven centuries. The knowledge of their christianization mission and also of their cultural and educational work at the dawn of the history of the Czech state has always been present here: the figures of these missionaries and Slavonic apostles emerge from oblivion brought to life by famous personalities, Church orders, ideas and movements for the benefit of spiritual and social needs of historical epochs.

In the introductory part of her study which is the first one dealing with this subject in Czech ethnography the author gives brief outline of the development of the respect for St. Cyrille and St. Methodius in Moravia. The most important part of the study is devoted to the cult of St. Cyrille and Methodius in the 19th century.

The first note concerns the sources of the restored cult. It was a strong national Catholic movement concentrated on the restoration of the faith among the population in which the idea of the national emancipation lived, was cultivated and enforced. The kernel of the movement was represented by the priests of younger generation. They spread the respect for St. Cyrille and St. Methodius and their tradition understood in the national, Catholic and Slavonic sense through popular press and by means of their own mission among people. The publicity campaign was strengthening with the approaching millenary of Cyrille's and Methodius' mission to the Great Moravian Empire (863). The pilgrimages to Velehrad were restored (Velehrad has been the centre of the cult since the Baroque epoch) and in July 1863 they had a mass character. In the second half of the 19th century the Velehrad pilgrimages became the most important meetings of Catholics in general.

The second note is devoted to the strong religious activity concerning the millenary of the mission of St. Cyrille and St. Methodius in 1863 when the religious objects symbolizing their cult were built or restores in the villages (crosses, altars, churches of St. Cyrille and Methodius) and the Church ceremonies were held visited by masses of the village population.

The further note contains the analysis of the revival and expansion of folk legends connected with

the places and objects of the missionaries' activity. The author of the study also deals with the romantic and uncritical search for the relics of the missionaries in the second half of the 19th century (the so-called crosses of St. Cyrille and St. Methodius, various legends etc.).

The last note contains the analysis of the popular icons and booklets associated with the missionaries and made for the masses of population and for the Velehrad pilgrims, with pilgrim objects connected with St. Cyrille and St. Methodius and with their expansion and distribution. The number od objects and ceremonies shows the strength of the process od the revival of the tradition of St. Cyrille and St. Methodius which was permanently penetrating into the consciousness of the population. The tradition of St. Cyrille and St. Methodius became a specific feature of the national emancipation in Moravia in the 19th century. In the 19th and the 20th century the tradition of the Byzantine missionaries was an ideological basis for the political parties and societies with Catholic orientation and for the programme of the cultivation of folk traditions.

SVÁTEK VŠECH SVATÝCH A DUŠIČEK V ČESKÉ LIDOVÉ TRADICI

Alexandra Navrátilová, Ústav pro etnografii a folkloristiku AV ČR, Brno

Jedním ze základních činitelů duchovní a sociálně kulturní integrace společenství v předkřesťanském období bylo uctívání zemřelých předků. S tímto uctíváním byl spojen komplex obřadních úkonů majících za cíl zabezpečit pozůstalým ochranu u těchto předků. Konaly se v časově vymezených i periodicky opakovaných termínech, přiřazených nejen k výročí úmrtí, ale i k různým příležitostem rodinného a společenského života v průběhu roku. *Zemřelí byli největší autoritou živých, jíž nebylo lze nahradit ani nebem, ani církví.*[1] Představy, obyčeje a jednotlivé projevy, vážící se ke kultu zemřelých, vykazují v obřadní kultuře většiny národů neobyčejnou houževnatost. Také v naši tradici se ještě donedávna uchovaly projevy, svědčící o kontinuitě starších představ a obyčejů a o jejich společenské závažnosti. V současnosti jsou soustředěné především k svátku *Všech svatých a dušiček.* Povšimněme si souvislostí těchto projevů s tradicemi křesťanského myšlení a s některými aspekty života lidových vrstev v minulosti i postavení a významu obou svátků v dnešní době.

Působení oficiální křesťanské náboženské kultury na starší lidové tradice znamenalo pro církev nutnost konfrontovat se s těmito tradicemi, překonávat je a hledat způsoby, jak zakořeněné obřady a obyčeje transformovat v souladu s evangeliem. Významným faktorem vývoje předkřesťanských obřadních tradic se stalo uctívání svatých, které mělo své dějinné předlohy v kultu antických hérоů. Nový smysl nabývalo v souvislosti s pronásledováním křesťanů zejména od druhé poloviny 2. století n. l., kdy se do popředí lidských ctností dostává oběť mučedníka, postupujícího smrt za svou víru. Uctívání mučedníků se stalo součástí kultu svatých a blahoslavených v římskokatolické a pravoslavné církvi. Dalším činitelem změn byla evangelizace kultu zemřelých v kontextu křesťanského učení o milosti a vykoupení, která radikálně překonala dosavadní pojetí závislosti živých na moci mrtvých zasahovat do jejich života.

Určitým završením tohoto vývoje se stalo zavedení svátku Všech svatých papežem Bonifácem IV. v roce 610, původně stanoveného na 13. květen. V byzantském ritu dodnes slaví neděli po letnicích jako *neděli všech svatých.* Také ve východosyrské liturgii se tento den slavil v pátek po velikonocích. Přesun svátku na 1. listopad je doložen nejprve z Anglie a Irska z poloviny 8. století. V literatuře je uváděna jeho možná souvislost s posvěcením kaple sv. Petra v Římě na počest všech svatých papežem Řehořem III. v roce 737.[2] Za Řehoře IV. se 1. listopad jako závazný termín

oslavy rozšířil i na pevninu a brzy zobecnil v řadě zemí, přestože nebyl všude slaven ve stejnou dobu. Papežem schválený veřejný kult svatých byl kodifikován až v roce 1170 Alexandrem III. Vnějším projevem tohoto kultu bylo stavění bazilik, kaplí a jiných kultovních staveb. S postupující christianizací stoupal počet univerzálních i lokálních světců, pod jejichž ochranu byla zasvěcena města, regiony, profesní činnosti apod. Datum jejich úmrtí se stalo příležitostí k výročním svátkům. Roku 1549 byl svátek Všech svatých vyhlášen Tridentským koncilem za centrální svátek, který měl každý kněz slavit ve své farnosti.

Na Moravě bylo již v roce 1380 nařízeno biskupem Janem na synodě v Kroměříži *všemu duchovenstvu i obecenstvu* světit 1. 11. a den kostelního patrona jako svátek zasvěcený.[3)] Všem svatým bylo zasvěceno mnoho kostelů. V Čechách to bylo v druhé polovině 19. století 56 kostelů, v nichž se tento svátek slavil velmi okázale.[4)]

Svátek Všech svatých, který patří k zasvěceným a nepohyblivým svátkům v křesťanské liturgii, sehrával významnou vnitrocírkevní roli,[5)] v lidové obyčejové tradici však neměl pro svou výlučnost významnější odezvu.[6)] Tu získává teprve zavedení svátku památky zesnulých (také Dušiček) 2. listopadu. Tento svátek vznikl z podnětu opata řádu sv. Benedikta Odilona z francouzského Clum v jeho podřízeném klášteře v roce 998, odkud poměrně rychle pronikl do všech západních zemí.

V zásadě jde u obou svátků o vzpomínkovou slavnost zemřelých. Svátek Všech svatých je zasvěcen těm, kteří svými skutky dosáhli věčné blaženosti. Tito svatí jsou příkladem dosažení spásy, stávají se objektem uctívání a ostatní se k nim obracejí s přímluvou o pomoc při hledání cest vlastní spásy. 2. listopad, v církevním kalendáři označovaný jako nezasvěcený svátek všech věrných zemřelých, je svátkem těch, jenž mohou být za své hříchy vykoupeni z očistce. Připomeňme v této souvislosti výklad kazatele Zámrského z 16. století, který zdůvodňoval zavedení svátku Dušiček svým posluchačům: *„Mnich řádu svatého Benedikta Odilo za jiné neměv, než že v hůře Etně... zemřelých lidí duše se trápí, lamentují a tak žalostně úpějí, aby jim odtud vždy nějak mohl pomoci, sváteční památku mrtvých stanovil. Odkudž svátek všech dušiček se urodil a každoročně hned druhý den po slavnosti všech sv. v církvi římské se připomíná pravíce býti za slušné, aby se při památce všech sv. druhého dne památka všech lidí duší zmrlých činila, a mší sloužením, od živých pak za mrtvé své rodiče, přátely ofěr almužen, nejvíce pak žemlí rozdáváním, posty, vigiliemi a jistými k tomu zřízenými ceremoniemi duše z očistce vykupovaly.“*[7)]

Časová návaznost svátku Dušiček na svátek Všech svatých vedla ke vnímání obou jako jednoho celku, k němuž se pojily obyčeje, odvozované z dávného kultu a spojené se vzpomínkami na zemřelé. V základu kultu předků je přesvědčení o rozdělení světa na svět živých a mrtvých a víra v posmrtný život. S touto vírou byla spojována představa o ochranném i škodlivém vlivu zemřelých na pozůstalé. Duchy mrtvých předků bylo třeba si naklonit nejen přesným dodržováním tradicí předepsaných způsobů pohřbívání, ale také pravidelně konanými vzpomínkovými slavnostmi, jejichž součástí bylo přinášení obětí. Představu o pevném a nerozlučném spojení mrtvých s živými dokládají četné folklórní látky. Zemřelí předci žili i na onom světě v kontaktu s rodinou, která je krmila a hostila doma i na hrobech. Za prokazovanou úctu a službu se starali o členy svých rodin, chránili jejich majetek a napomáhali v domácí i polní práci.

U Slovanů byli slavnosti zemřelých doloženy ve více termínech v průběhu roku[8)] a teprve katolická církev je soustředila k 1. a 2. listopadu. K starším prostředkům

uctívání zemřelých patřilo přinášení jídel na hroby a jejich konzumace přímo na hřbitově ve dnech, zasvěcených poctě zemřelých. K hodování a pití se přidružovaly také různé hry. Křesťanství usilovalo o překonání takovýchto obětí duchovnějšími způsoby, především modlitbou a mší, ale také dobrými skutky. V našich zemích, podobně jako u jiných západních Slovanů, byly v tomto směru více patrné vlivy západoevropských církevních poměrů. U katolíků vymizelo hodování na hrobech již ve středověku, jak je zřejmé např. z testamentu zbožného zemana Tomáše Štítného, který zemřel v r. 1401.[9] Naproti tomu pravoslavná církev přispěla svým konzervatismem značnou měrou k uchování představ o účinnosti vzpomínkového hodování na hrobech. Připustila, aby se pohřební a vzpomínkové hostiny konaly při křesťanských chrámech, kde jim vydělila zvláštní místo, zvané trapeza. Pravoslavní duchovní dodnes přijímají ve výroční zádušní dny od pozůstalých chléb a pokrmy. U národů jižní a východní Evropy se obřadní nošení jídel a nápojů na hroby uchovalo dodnes, zatímco u národů Pyrenejského poloostrova (Španělska a Portugalska), Nizozemí a Belgie se obřadní jídla ve dnech 1. a 2. listopadu pojídala společně na náměstích nebo před kostelem.[10]

V naší tradici, podobně jako u Němců, Poláků, Maďarů a dalších národů střední Evropy se udržovalo již jen předkládání jídel pro duše zemřelých na stole v domě. Základem obyčejů, konaných v prvních dnech listopadu bylo obecně rozšířené přesvědčení o tom, že duchové předků se v noci z 1. na 2. listopadu navracejí ke svým blízkým, aby si odpočinuly od svých muk, potěšily se s rodinou atp. Večer ve svátek Všech svatých, nazývaný *svatvečer dušiček* trávily rodiny doma společným vzpomínáním a modlitbami za své předky,[11] kterým na stole ponechávaly zbytky dušičkové večeře (kdysi zejména mléko a kaši). Zemřelí se podle lidové víry spokojovali hlavně s vůní pokrmů a hodovali teprve v noci.[12] Přesvědčení o hmotné podobě duší a o jejich skutečné přítomnosti v domě dokládají některé pověry. Např. nikdo nesměl ten večer postavit na okno otevřenou nádobu, aby si do ní ubohé duše omylem nesedly, nesměl položit nůž ostřím nahoru, aby se nepořezaly atp. Ke zjištění stop záhrobních hostů sypali na podlahu popel nebo mouku. V obyčejích se uplatňovala i víra v ochrannou a očistnou moc ohně. Při pečení chleba házely hospodyně do ohně trochu mouky, těsta nebo kousek podplamenice jako dar dušičkám a dlouho do noci se v domě topilo, aby se duše mohly ohřát. Oheň později nahradily svíčky. Plamen a světlo svící byly podle křesťanského učení považovány za symboly života. Ve shodě s touto symbolikou pak byly sledovány o svátku Dušiček svíčky, rozžehnuté na paměť a ochranu zemřelých. Ještě v 18. století se obecně věřilo, že rozžatá hromniční svíce zahání ďábla, číhajícího na duši umírajícího a zemřelého. Když zhasla svíčka při zádušní mši v kostele, usuzovali např. ve Slezsku, že zemře ještě někdo další z rodiny. Na Vše svaté planuly v domech na stole a oknech po celou noc svíčky (za každého zemřelého člena rodiny jedna). Později je nahradily lampy, které se v ten večer plnily máslem místo olejem, aby se ztišila palčivost a žízeň duší v očistci.[13] Ve smíšených českoněmeckých oblastech jižních Čech rozsvěcovaly děti po večeři zvláštní lucerničky (Wachtlichtchen), koupené jen k tomuto účelu.[14] Ze stejného důvodu – zmírnit rány a utrpení bědných duší – se všichni v rodině postřikovali studeným mlékem, kterým někde stříkaly jen hospodyně své děvečky. Zmínky o tomto obyčeji máme z Čech, Moravy i Slezska a je znám i z jiných zemí střední Evropy, kde bylo ještě počátkem našeho století obvyklé používat v těchto dušičkových dnech do lamp máslo a sádlo

nebo je rozpuštěné stavět na okno.[15] Je také známo, že máslo se v lidovém léčení užívalo na popáleniny. Na Moravě bylo zvykem nosit první stlučené máslo do kostela jako obětinu za zemřelé.[16]

V den Všech svatých přicházeli již od rána do kostela lidé aby dali *na modlení* za zemřelé. Jak píše A. Václavík, bývali mezi nimi i ti největší lakomci, rozkazující *otčenášky* zapisujícímu kostelníkovi, aby byli jako nejbližší zemřelí příslušníci rodu zahrnuti do seznamu zemřelých farníků.[17] Všeobecně rozšířená byla víra, že v noci na Vše svaté se všichni nebožtíci, v tom roce zemřelí, scházejí v nejbližším kostele (bez ohledu na věk a pohlaví) a usazují se na místech, kde sedávali zaživa. Poslední zemřelý kněz měl sloužit mši a do ranního zvonění musely být duše zpátky. Živého člověka, který by v ten čas vstoupil do kostela, by nebožtíci roztrhali.[18] Místy v den Všech svatých od půl dvanácté do půl jedné v noci vyzváněli za zemřelé a v tu dobu lidé doma vstávali a klekali k modlení.

K nejvýraznějším obyčejům tohoto období patřilo zhotovování, pojídání a rozdávání zvláštních jídel, především chleba či jiného pečiva. Mělo podobu bochánků, dvojbochánků nebo zkřížených tyčinek nazývaných *dušičky, kosti svatých, boží kosti* apod. a bývalo předkládáno jako poslední chod oběda. Na venkově se takové pečivo peklo v každém domě, ve městech je pekli pekaři. Např. v Praze pekli ve dnech 1. a 2. listopadu namísto obvyklých žemlí a rohlíků *kosti*, dva kusy těsta přes sebe přeložené a na koncích rozšířené.[19] V Čechách říkali těmto houskám z bílé mouky *caletky*. Pečivem byli také obdarováváni žebráci, modlící se za zemřelé a děti. Někde bývalo zvykem ho rozdávat na Vše svaté dětem ve škole a nosit ho žebrákům do chudobince, Podobné zvyky byly rozšířeny po celé Evropě.[20]

Rozdávání pečiva dětem a zejména sociálně slabým odpovídalo křesťanskému učení o obětech a dobrých skutcích, které měly zmírnit utrpení duší v očistci nebo je vykoupit z jejich hříchů. Ještě na počátku 20. století byly u nás místy běžné almužny, poskytované žebrákům v souvislosti se svátkem Všech svatých a Dušiček, stejně tak jako při pohřbu, ve výroční dny zemřelého nebo při jiných obřadních příležitostech během roku včetně svatby. Hoštění a obdarovávaní žebráků bylo projevem milosrdenství, zavazovalo je však k určitým povinnostem, jejichž porušení mělo za následek trest.[21] Očekávalo se, že se žebráci budou modlit k Bohu za spasení duší zemřelých, neboť podle lidové tradice byl žebrák považován za *božího člověka, božího hosta* nebo *božího posla* a byl nadán schopností zprostředkovat spojení mezi pozemským a nebeským světem.[22]

Na Slovácku bývala ponurost dušičkových vzpomínek ještě zvýšena 2. listopadu hromadnými modlitbami žebráků, sedících v chrámových předsíních s putnami a pytli, *do nichž jim za modlení přinášely hospodyně, jak se říkalo na Slavičínsku, koledu za mrtvé, skládající se z chlebů, mouky, sušených hrušek a slaniny, dříve i z hrnečků kaše a pečiva, naposled nejčastěji jen peněz.*[23] V obcích na Ivančicku a Oslavansku chodívaly na Vše svaté starší žebračky (dušičkové babičky) po domech, modlily se za mrtvé a dostávaly slaměnku mouky nebo peníze. Později chodily již jen s pokladničkou a o peníze se dělily.[24]

Tradice spojené s *dušičkovým* chlebem či jiným pečivem byly kdysi, jak uvádí E. Burgstaller, mnohem rozšířenější a souvisely s obětováním pokrmů a jejich obřadním pojídáním na počest zemřelých v době ukončení letní vegetace.[25] Podzimní období, v němž se měly probouzet temné síly a démonické bytosti bylo spjato s předsta-

vami o záhrobí a se zemřelými předky, a je možné, že i tato skutečnost ovlivnila přesun svátku Všech svatých z původního květnového termínu na listopad.

Ze smíšeného česko-německého prostředí pohraničních oblastí Moravy a jihozápadních Čech máme doloženo ještě do nedávné doby obřadní koledování dětí (dříve i dospělých) ve svátek Všech svatých. Tento obyčej měl různé krajové varianty. Z českých zemích ho podrobně popsal J. Šimon[26)] a po něm F. Vančík[27)] z Doudlebska, z Trhových Svin a Soběnovska. Jde o obchůzkový koledni obyčej nazývaný *chodit po rohlíkách,* neboť se při něm rozdávali *všesvatové* rohlíky pečené z bílé, žitné mouky, někde také *kruchový buďáčky, puliny, podplamenice.* Koledovat chodila i mládež a dospělí, kteří navštěvovali ovšem jen zámožnější příbuzné a hlavně kmotry. Zajít v tento den ke kmotrům se pokládalo přímo za povinnost a kmotřenci od nich dostávali navíc i plátno. Děti obdržely také jiné dárky – u řezníka salám, u cukráře drobné cukroví, u kupce olůvko, v jiných domech i peníze.[28)] Podobně tomu bylo u českých Němců na Novohradsku a Krumlovsku. Všesvatové rohlíky nazývali *Heiligenstritzel* a to v různých nářečních obměnách. Obyčej nezanikl ani po odsunu Němců po roce 1945. Na Benešovsku bylo ještě v padesátých letech běžnou povinností kmotrů v českých rodinách péct na Vše svaté svým kmotřencům zvláštní rohlíky, které dodnes pečou babičky vnoučatům.[29)]

V pohraničí jižní Moravy je dětské koledování v den Všech svatých doloženo z obcí mezi Znojmem a Mikulovem.[30)] Kolem Znojma obcházely děti dům od domu s pokřikem *děkujem vám krásně, podarujte nás štryclema* a od hospodyň dostávaly zvláštní pečivo zvané *Backsimperl*, ovoce a cukroví. V širokém okolí chodívali po vsích také chudí a prosili o koledu se slovy: *Vetta und Basl, bitt Enk gor schön, schenks uns an Heiligenstrizl.*[31)] Obyčej měl pak různé místní obdoby. V okolí Jaroslavic chodily děti na Vše svaté *po koláčích,*[32)] v charvátských rodinách v okolí Drnholce, kde koledovaly především po příbuzných, dostávaly hlavně pletýnky nazývané *štručice* nebo *štyrclje* a ovoce. Charváti převzali tento obyčej od Němců, u nichž zámožnější sedláci podělovali děti také perníkovým koněm nebo pannou. Na Břežansku obcházely menší děti všechny domy a dostávaly pletýnky, nazývané *olahálinštrycle.* Zde byla rozšířena, jak popisuje M. Ludvíková, také jiná varianta obyčeje: v hospodě v ten den hráli muži karty o makové pletýnky, které přinášeli domů jako dárek. Zvyk se rozšířil i do smíšených a českých rodin, mimo jiné i prostřednictvím čeledínů a děveček sloužících v německých rodinách, kde dostávali na Vše svaté výslužku z pletýnek a cukroví.[33)] V Perné na Drnholecku podělovali dříve všesvatovými pletýnkami také obecního pastýře.

Je zřejmé, že dětské koledování na Vše svaté bylo vlastní německému etniku a jeho výskyt ve smíšených nebo českých (na jižní Moravě také charvatských) rodinách je výsledkem každodenního soužití obou skupin obyvatel v pohraničních oblastech Čech a Moravy. Jde o obyčej, běžně rozšířený v Německu a Rakousku.[34)] Tak jako jiné obřadní obchůzky prošlo i toto koledování vývojem od obecně závazné podoby s širší účastí dospělých k omezení na sociálně slabší vrstvy a děti až k společensko zábavním formám. V novějším období je obdarování všesvatovými rohlíky či houskami již jen obyčejovou příležitostí udržující příbuzenské a kmotrovské vztahy. Na původně obětní charakter všesvatových koledních obchůzek však poukazují některé doprovodné texty, zapsané z jižních Čech: *Na dušičky pamatujem, nás ubohých podarujte, potřební jsme botiček, ohřejou nám nožiček; nemám táty ani matičky, prosím*

pro svaté dušičky, staré dejte košilky, přidejte punčošky, pomodlím se za kmotřičky k svaté Trojici dycky;[35] *Gelts Gott für alle armen Seelen.*[36] aj.

Pomáhat zemřelým duším z očistce bylo považováno za křesťanskou povinnost. Vedle modliteb, zádušních mší, rozdávání almužen a jiných dobrých skutků přežívaly v lidové tradici starší představy o způsobech, jakými lze vysvobodit duše z očistce, např. pomocí slova (jestliže dva lidé vyslovili stejné slovo). Mnohé z těchto prostředků měly magický charakter a vyplývaly z předkřesťanských názorů na sídlo duší nebo samotného očistce. Např. v roce 1849 byla zaznamenána výpověď vdovy Anny Hanělové z Drahelčic, která *žádala měšťana z Ounoště jménem Vyšin, starého modláře, aby předal peníze jejím rodičům v očistci, a to v bahnišťatech čili kalužích v křivoklátských lesích,* v nichž měly duše na léta zakleté očistec a měšťan je tam chodil každoročně vysvobozovat. [37] Obecně rozšířená byla představa o tom, že duše jsou pod každým kamenem a kdo o něj zakopne, musí se vrátit, kámen znovu překročit a říci: *Pámbu zaplať!* Dušičky měly sídlit také ve dřevě a když se topilo mokrými poleny a dřevo pištělo, říkalo se, že duše pláčou, stejně tak, když se do ohně házely skořápky vajec. Také se říkalo, že když prší na den Dušiček, oplakávají duše zemřelých své hříchy. Na Moravě, v Čechách a ve Slezsku byla známa pověra, že duše sídlí v každém suku u povřísel a kdo tento suk rozváže, duši osvobodí.[38] Duše v očistci mohly trpět na různých místech, např. pod okapem, kam neměly hospodyně vylévat pomyje, ve zvířatech, v ostružinách, ve švestce atd. Známá byla rovněž pověra, že duši zemřelého mohl vysvobodit teprve jeho potomek ze čtvrtého kolena, a když tak neučinil, musela čekat na potomka osmého, dvanáctého atp. pokolení. Také se věřilo, že dušičky plakaly, když se vytáhl z pece upečený chléb. Proto se do ní měla ihned narovnat hranička dříví nebo položit křížem polena, aby se dušička, která byla odsouzená do očistce a za trest musela v peci trpět, nepopálila a mohla si na ně sednout.

Ponechávání pokrmů pro duše zemřelých, obdarovávání dětí a žebráků či jiné obyčeje a úkony, nesoucí stopy starších předkřesťanských představ se začaly vytrácet z lidové tradice kolem přelomu 19. a 20. století.[39] Ve dvacátém věku jsou již oba svátky spojeny (kromě účasti věřících na bohoslužbách) především s návštěvou hřbitova a s úpravou hrobů. Výzdoba hrobů bývala zvláště na venkově kolem přelomu století ještě velmi prostá a soustředila se jen ke svátku Všech svatých a následných Dušiček. Hroby se ponejvíce obkládaly drnem, na Brněnsku také proutěnou ohrádkou nebo se líčily vápnem.[40] Kvítím se vysazovaly jen zřídka a to jen takovým, které nevyžadovalo péči. Jak vypadaly koncem 19. století v tyto dny hřbitovy, popisuje např. J. Čižmář z Vizovicka: *To ogaři chodící do školy vydlabali v rozkrojeném zemáku dírku a zastrčili do zemáku maličkou lojovou svíčičku. A takových hořících svíček nebylo na žádném hrobě víc jak tři, nejvíce čtyři, ale modlitby příbuzných, kteří tehdy k takovým hrobům klekali, byly skutečně vroucné.*[41] Zdobení hrobů květinami a věnci se na venkově rozšířilo až v meziválečném období, v odlehlejších krajích až po druhé světové válce. Nejvíce se ujaly chrysantémy, nazývané *dušičky* nebo *všesvatičky*. Věnce se zprvu vyráběly doma z chvojí a papírových růží, někde také z peří, korálků, květin, lesních bobulí apod. Ve velkých městech se již na počátku 20. století zavedl prodej makartových a drátěných věnců z umělých květin. Návštěvy hřbitova v den Všech svatých a Dušiček byly současně i společenskou záležitostí a také příležitostí k setkání širšího příbuzenstva. *Dušičkovou* atmosféru z Prahy v osmdesátých a devadesátých letech výstižným způsobem popisuje J. Kovařík: *Celá Praha vyšla z města. Pu-*

tovalo se na hřbitovy a hřbitůvky, v rukou květy, v kapsách svíčky a lampičky k uctění památky zemřelých, příbuzných a přátel... Před hřbitovy se rozložili venkované, kteří přinesli své zboží v nůších, nebo je přivezli na trakařích. Bývaly to věnce z mechu... z lískových a vrbových prutů, z klestí a barvínku. Z vesnických zahrádek byly otrhány podzimní jiřiny a astry, pro bohatší zákazníky i trochu chryzantém. Další dušičkové zboží byly svíčky. Všech velikostí a druhů, mezi nimi nejoblíbenější krejcarové svazečky desíti tenounkých voskových sloupků, nahoře a dole spojených, které zejména děti milovaly, protože byly pestrých barev a mohly se zapalovat postupně... V den dušičkový se okolí hřbitova proměnilo v rušnou pouť. Pěšky bylo na Olšany daleko a tramvaje tehdy ještě ke hřbitovům nevedla. Jednotlivci i celé rodiny přijížděly v nejrůznějších povozech, které se sotva srovnaly v ulici jindy pusté. Obyčejně čekaly na své cestující celou hodinu, i déle, a tak se rychle naplnily všechny hospody i stánky s občerstvením. Opravdu jako na pouti! Všude prodavači kytic, věnců, svíček, houfy žebráků a žebraček, mezitím policie, hlučně vyžadující pořádek, i jízdní stráž, která se snažila dirigovat provoz, a zase dámy v smutečních toaletách s vůní naftalínu i utrmácení chodci, kteří vážili dlouhou cestu, a zvláštní druh podnikavců, kteří nabízeli své služby příchozím, ukazující plné nádoby jemného písku nebo kbelíky a kartáče na umytí hrobky – hluk a zmatek jakoby ani nešlo o chvilku tichého vzpomínání.[42)]

Za okny domů ve městech bývalo ještě v meziválečném období zvykem zapalovat na Vše svaté svíčky na památku zemřelých za dušičky na které nikdo nepamatoval. Na brněnských hřbitovech sbíraly děti navečer vosk z nedohořelých svíček, doma z něj uhnětly malé svíčičky a na okenním parapetu je zapalovaly s říkáním: *Na dušičky vzpomínejme, z očistce jim pomáhejme! Budou na nás vzpomínat, až my budem umírat, umírat!*[43)]

Významným prostředkem manifestace duchovní přináležitosti organizací a spolků k jejich zemřelým zakladatelům se ve velkých městech staly organizované návštěvy hřbitova v den Všech svatých v devadesátých letech minulého století. Nad hroby byly rozvíjeny stranické či spolkové prapory, kladeny věnce a kytky, pronášeny vzpomínkové proslovy.[44)]

Intenzita vazeb na zemřelé předky a vědomí generační posloupnosti jsou patrné u obyvatel, přesídlených po roce 1945 do pohraničí. Ve svátek Všech svatých a Dušiček jezdí mnozí z nich stále ještě ke hrobům do svých domovských obcí, mnohde i za hranice. Pocit domova se u těchto lidí vytvořil teprve tehdy, až na místním hřbitově pochovali někoho z rodiny. V úpravě a výzdobě hrobů se zvláště v posledních desetiletích stále více uplatňují reprezentativní a prestižní prvky – zdobí se i velmi nákladně a také častěji než dřív, *aby lidé neřekli.* Hřbitovy se nyní navštěvují a upravují i u příležitosti jmenin a narozenin zemřelého a k jejich hromadné výzdobě dochází také o vánocích a velikonocích. Největší návštěvy však zůstávají v prvních listopadových dnech, kdy se k hrobům sjíždějí i přespolní lidé, často z ciziny.[45)]

Materiál, získaný z literatury a terénních výzkumů dokládá, že v obyčejové tradici, spjaté se svátky Všech svatých a Dušiček, nacházíme ještě kolem přelomu 19. a 20. století symboliku, odvozenou od starších způsobů uctívání zemřelých předků. Katolická církev – v duchu křesťanského pojetí smrti jako začátku věčného života, podmíněného spasením – uvedla zemřelé do postavení, v němž není třeba si je předcházet a mít z nich strach, ale naopak je nutné za ně prosit u Boha a svatých za odpuštění jejich hříchů. Převážně věcné služby prokazované zemřelým proměňovala na

služby duchovní. V současné době jsou oba svátky obecně uvědomovány jako vzpomínání na blízké zemřelé v intimním a společenském rozměru. Rituální chování, které tyto svátky provází, vyjadřuje vědomí solidarity společenství živých a mrtvých a v duchovní podobě zprostředkovává i kontinuitu s minulostí.

POZNÁMKY

1) **Václavík, A.:** *Výroční obyčeje a lidové umění.* Praha 1959, s. 171.

2) **Bieritz, K. H.:** *Das KirchenJahr. Feste, Gedenk- und Feiertage in Geschichte und Gegenwart.* Berlin 1986, s. 156.

3) **Šujan, V.:** *Dějepis Brna.* 2. vydání. V Brně 1928, s. 186–187.

4) **Reinsberg-Düringsfeld, K.:** *Fest-Kalender aus Böhmen.* Prag 1864, s. 491. Je zajímavé, že v Praze se v 17. století tento svátek slavil současně jako vzpomínka na odchod Švédů ze Starého a Nového Města 26. 7. 1648, kde byli po 14 měsíců utábořeni. Od 3. 11. 1648 pražský magistrát stanovil slavit tuto příležitost v den svátku Všech svatých se všemi poctami, jak napsal do knihy tehdejší primátor Franz Turek. Tamtéž.

5) Katolickou církví se tento den slaví jako slavnost první třídy a platí i jako ekumenická oslava. V evangelické církvi se slaví jako Památný den svatých. **Bieritz, K. H.:** c. d., s. 156.

6) Vztah ke světcům byl v lidovém prostředí motivován především konkrétními potřebami a tak byli uctíváni zejména jednotliví svatí, kteří byli v rámci lokální tradice považováni za patrony dobytka, vinařství a jiných rolnických či profesních činností, za ochránce proti požáru, nemocem atp. K jejich svátkům byly připojeny obřady a obyčeje, provázející významné životní a pracovní chvíle života.

7) **Zíbrt, Č.:** *Seznam pověr a zvyklostí pohanských z VIII. věku.* Praha 1894, s. 178.

8) Podrobné popisy těchto slavností a hostin s nimi spojených uvádí **Murko, V.:** *Stolování na hrobech.* In: Rozpravy z oboru slovanského národopisu. Praha 1947, s. 215–328.

9) V testamentu ukládá synům, že mají první, třetí, sedmý a třicátý den po jeho pohřbu, později pak v každý výroční den sloužit smuteční bohoslužbu a dávat chudým almužnu. Výslovně zdůrazňuje, aby synové šli jednou dvakrát na mši a obětování a že se nemají v kostele příliš mnoho potloukati. Cit. **Soukup, J.:** *Úcta ohně a některé obyčeje pohřební u starých Čechů.* In: LXXV. výroční zpráva cís. král. vyšší reálné školy v Rakovníce za šk. rok 1907–8. Rakovník 1908, s. 16–17.

10) Srov. *Kalendarnyje obyčaji i obrjady v stranach zaruběžnoj Evropy.* Moskva 1978, s. 55–56; 66–67.

11) „To na Vše svatý aji na dušičky říkali tatíček letanyju a my všecí sme poklekali, a říkali s něma. Na mše a na očenášky v ten čas nejvěc dávali, jak včil." **Šebestová, A.:** *Lidské dokumenty a jiné národopisné poznámky.* V Olomouci 1900, s. 283.

12) **Václavík, A.:** c. d., s. 161.

13) Viz např. **Hanuš, J. I.:** *Bájeslovný kalendář slovanský.* V Praze 1860, s. 219–220; **Reinsberg-Düringsfeld, K.:** c. d., s. 494 aj.

14) **Reinsberg–Düringsfeld, K.:** c. d., s. 494.

15) Např. ještě ve dvacátých a třicátých letech v rakouských zemích. Srov. *Kalendarnyje obyčaji,* c. d., s. 138 a 152.

16) **Václavík, A.:** c. d., s. 162.

17) Tamtéž, s. 173, pozn. 20.

18) Někde věřili, že dostane-li se živý mezi tyto duchy, musí jít pozpátku k oltáři, aby ho neroztrhali. **Cvrček, J.:** *Bzenecko.* Český lid 14, 1905, s. 384.

19) **Kovářík, V.:** *Staropražské romance.* Praha 1973, s. 310.

20) Např. v Rakousku pekli po vsích dušičkový chléb zvaný „Zelvecken", který rozdávali žebrákům, nosili na hroby ale také ho dávali hoši dívkám na důkaz lásky. V Itálii byly typickým dušičkovým pokrmem, rozdávaným chudým boby. Ještě v sedmdesátých letech našeho století prodávali v obchodech v tyto dny cukrovinky jako imitaci bobů. Ve Francii, Španělsku a Portugalsku to byly kaštany, v Německu pečivo, nazývané „Seel-züpfe", „Seelen" nebo „Zuckerseelen". Viz *Kalendarnyje obyčeji,* c. d.

21) Tento motiv se objevuje ve folklórním podání, např. v látce o potrestané žebračce v očistci, která brala almužnu a nepomodlila se ani jeden otčenáš. Zato musela slézat ověšena mošnou vysokou horu, a sotva došla nahoru, spadla. **Máchal, H.:** *Nákres slovanského bájesloví,* Praha 1891, s. 19.

22) V některých slovanských legendách a koledách byly žebráci dokonce vtělením samého boha. Podobné postavení měli i pomatení lidé. **Václavík, A.:** c. d., s. 170–171.

23) Tamtéž, s. 159.

[24] **Ludvíková, M.:** *Pohřební pohoštění a hostiny.* Národopisné aktuality 8, 1971, s. 217.
[25] **Burgstaller, E.:** *Das Allerseelen-Brot.* Linz 1970.
[26] **Šimon, J.:** *Zvykoslovné příspěvky z Doudlebska.* Národopisný věstník československý 31, 1949–1950, s. 283–288.
[27] **Vančík, F.:** *Kalendářní obyčeje z jihočeského Soběnova.* Praha 1969.
[28] **Šimon, J.:** c. d., s. 283–284.
[29] **Haišman, T.–Heroldová, I.–Matějová, V.:** *Stabilizace společenství a kulturní integrace obyvatelstva pohraničních obcí v jižních Čechách a na severní Moravě* (Benešov nad Černou, o. Český Krumlov, Branná, o. Šumperk). Český lid 70, 1983, s. 19.
[30] Ze vzpomínek informátorů při terénních výzkumech je zachytily **Ludvíková M,:** *Pohřební pohoštění a hostiny v jihomoravském pohraničí.* Národopisné aktuality 16, 1979, s. 31–42 a **Večerková, E.:** *Výroční obyčeje moravských Charvátů.* Fólia ethnographica 26, 1992, s. 66–67.
[31] **Vrbka, A.:** *Sitten und Gebräuche im südwestlichen Mähren* (Landbezirk Znaim). Zeitschrift für östereichische Volkskunde 2, 1896, s. 314.
[32] **Peřinka, F. V.:** *Jaroslavský okres.* In: Vlastivěda moravská. Brno 1905, s. 14.
[33] **Ludvíková, M.:** *Pohřební pohoštění a hostiny v jihomoravském pohraničí.* c. d., s. 32.
[34] Obyčej byl známý také na slovenské straně. Viz **Škovierová, Z.:** *Výročné obyčaje v prímestskej obci Bratislavy v Devínskej Novej Vsi.* Slovenský národopis 33, 1985, s. 173. Srov. také **Večerková, E.:** c. d., s. 67.
[35] **Šimon, J.:** c. d., s. 285.
[36] **Teichl, A.:** *Geschichte der Stadt Gratzen.* Gratzen 1888, s. 158.
[37] *Český lid 12,* 1903, s. 393–394.
[38] Např. **Bartoš, F.:** *Deset rozprav lidopisných.* Olomouc 1906, s. 65; **Pejml, K.:** *Český lid ve svých názorech, obyčejích a pověrách.* Praha 1941, s. 95.
[39] Ve výjimečných případech ještě přežívá vědomí nutnosti pohostit zemřelé např. na štědrý večer (někde se jim již jen symbolicky ponechává na stole talíř a příbor) nebo v individuální a společné pamětní dny. Tyto formy pohoštění jsme zachytili u reemigrantů pravoslaveného a řeckokatolického vyznání v pohraničních oblastech. Viz např. **Ludvíková, M.:** *Pohřební pohoštění a hostiny v jihomoravském pohraničí,* c. d.; **Navrátilová, A.:** *Etnokulturní tradice slovenských reemigrantů z Bulharska.* Český lid 77, 1990, s. 88–94.
[40] V obcích na Brněnsku si hrobník vyséval na hroby lucerku a nerad viděl, když někdo chtěl hrob upravit. **Ludvíková, M.:** *Pověry o narození a smrti na Brněnsku.* Věstník národopisné společnosti československé při ČSAV a Slovenskej národopisnej spoločnosti pri SAV. Praha 1964, č. 2–4, s. 37.
[41] **Čižmář, J.:** *Národopisné a životopisné paměti Vizovic.* Vyškov 1938, s. 46–47.
[42] **Kovářík, J.:** c. d., s. 311–313.
[43] Informátorka, **Šiková, A.,** narozená roku 1905. Fondy ÚEF AV ČR, C 224, č. 1388. Jde o citaci kostelní písně.
[44] Zajímavé doklady o tom obsahují zprávy policejních úředníků v Brně z 1. listopadu roku 1891: „...*habe ich die Ehre zu berichten, dass gestern den 1. November l. J. um 11 Uhr Vormittags der hiesige Arbeiterverein ‚Beseda typografů Veleslavín' am Grab des Tchechoslawischen Kompositeurs P. Křížkovský einen Trauerchor vom Beethoven und um 4 Uhr Nachmittags der hiesige Textilarbeiterverein an den Gräbern des Moritz Paleček und Pankratz Krkoška einen Trauerchor betittelt ‚Kolego milý' zum Vortrage brachten. An beiden Gräbern wurden je zwei Kränze mit rothen Schleifen, von denen je eine Anschrift ‚Die soziale Partei in Brünn' und je eine die Anschrift ‚Redakce časopisu Rovnost' versehen waren...*" Totéž bylo 1. 11. 1892 s tím, že hřbitovní sluha Vohnout dozíral, aby nebyly pronášeny nad hrobem řeči. SOAB, B–26/2319, nefoliováno.
[45] K tomu viz také **Heroldová, I.:** *Některé výsledky dotazníkové akce Smrt, pohřeb, vzpomínkové slavnosti za mrtvé* (obřady, obyčeje a pověry) *v severovýchodních Čechách a na jižní Moravě.* Národopisný věstník československý 4, 1987, s. 44–45.

ALLERHEILIGEN- UND ALLERSEELENTAG IN DER TSCHECHISCHEN VOLKSTRADITION

Resümee

Das Allerheiligenfest, am 1. November gefeiert, zählt zu den eingeweihten religiösen Festen und spielt nach wie vor eine große Rolle in der christlichen Lithurgie. Im traditionellen volkstümlichen Brauchtum fand es jedoch wegen seiner Ausschließlichkeit ursprünglich keinen größeren Widerhall.

Der trat erst mit der Einführung des Gedenktages für alle Verstorbenen (Allerseelenfest) am 2. November. Die Kontinuität beider Feste verursachte, daß sie als eine Einheit wahrgenommen sind. Dieser Tag wurde mit althergebrachten Sitten verbunden, deren Bestandteil die Aufopferung bei Gedenkfeiern im Verlauf des Jahres war. Die katholische Kirche konzentrierte sie an die ersten Novembertage, wo die Geister der verstorbenen Ahnen gemäß einer Volkstradition zu ihren Nächsten kehren sollten. Die mit diesen Tagen verbundenen Gewohnheiten sollten den Schutz von Verstorbenen gewähren, ihre Qual mildern und ihre Seelen aus dem Fegefeuer befreien. Zu den am meisten verbreiteten Bräuchen gehörten im Haus über Nacht hinterlassene Gerichte und angezündete Kerzen. Verschiedenen Mitteln magischen Charakters schlossen sich kirchlich religiöse Leistungen an, wie Gebete, Seelenmessen und Almosen für Bettler. Eine alte Tradition hatte das Backen und nachher das verteilen des Gebäcks an Kinder und Arme. Für tschechisch-deutsche Gemischtgemeinden im Grenzgebiet von Böhmen und Mähren war typisch, daß Kinder am Allerheiligentag singend von zu Haus gingen, wobei sie besondere Sorten von Hörnchen geschenkt bekamen. In der Gegenwart werden beide Feste durch Besuche des Friedhofs und Ausschmückung der Gräber charakterisiert. Sie bieten eine gesellschaftliche Gelegenheit zum Zusammentreffen von Verwandten, sie bringen ein Solidaritätsgefühl der Lebenden und Toten zum Ausdruck und festigen die Kontinuität mit der Vergangenheit.

ALL SAINTS' AND ALL SOULS' DAYS IN THE CZECH FOLK TRADITION

Abstract

All saints' Day celebrated on the 1 November ranks among the consecrated holidays in Christian liturgy in which it played an important role. In the popular tradition of customs it had not. however, a great inmportance because of its exclusiveness. Only after the introduction of All Souls' Day (2 November) its importance increased. The temporal continuity of these days led to the fact that they had been understood as one complex. It was connected with the customs derived from the old cult of ancestors the part of which were sacrifices at commemorative ceremonies held all the year round. The Catholic Church placed them at the beginning of November when according to popular tradition the ghosts of died ancestors were returning to their relatives. The customs associated with these days ought to ensure the protection of the dead, to moderate their sufferings and to set them free from the purgatory. The most spread custom was the leaving of meals and lit candles in the house. The various means of magic character were completed by religious acts, e. g. prayers, masses for the deceased and beggars' alms. The old tradition was connected with baking the ceremonial bread and giving it to the children and the poor. For the mixed Germen-Czech villages in the borderland of Bohemia and Moravia the characteristic activities were children's singing und begging on All Saints' Day when they got a special sort of roll. Nowadays the dominant feature of these holidays is the visit to the church and the arrangement of graves. The holidays became a social event and the opportunity for meeting relations, for expressing the solidarity of the living and the dead and for strengthening the continuity of the past and the present.

POSTAVY SVATÝCH A JEJICH UCTÍVÁNÍ

SVÄTCI AKO PATRÓNI NIEKTORÝCH ZÁKLADNYCH DRUHOV PRÁC

Daša Ferklová, Slovenské národné múzeum – Etnografické múzeum, Martin

V rámci spracovania hospodárskych dejín kladieme veľký dôraz aj na spravovanie remesiel. Je to pochopiteľné, veď ide o činnosti, ktoré po všetkých stránkach ovplyvňovali a ešte aj v súčasnosti ovplyvňujú náš každodenný život.

Remeslo môžme charakterizovať ako malovýrobnú a služby zabezpečujúca činnosť, nepoľnohospodárskeho ani iného s prvovýrobou sa viažúceho charakteru, ktorá sa vykonáva vo vlastnej réžii výrobcu a na ktorej vykonávanie je potrebná príprava.[1]

Remeslo sa oddelilo od poľnohospodárstva v dlhotrvajúcom procese deľby práce, ale vzájomná závislosť jedného na druhom ich pútala po ďalšie storočia. Pokroky v poľnohospodárstve ovplyvňovali rozvoj remesiel a naopak nevieme si predstaviť vývoj poľnohospodárstva napríklad bez spracovania železa, kováčstva, hrnčiarstva, výroby látok atď.

Aj tie najrozvinutejšie odvetvia slovenskej ľudovej výroby charakterizuje veľmi tesná, ba možno povedať nerozlučná spätosť s poľnohospodárstvom. V lete sa zo slovenského hrnčiara, tkáča alebo šindliara stával roľník, v zime zase z roľníka remeselník.

Neskôr, v počiatkoch feudálnych vzťahov, keď do vznikajúcich remeselníckych stredísk začínali prichádzať poľnohospodári-roľníci, krotí väčším alebo menším dielom opúšťali svoju prácu na poli, pretože sa začínali venovať len tomu, čo dokázali vyrobiť lepšie ako tí ostatní, začínali nadobúdať nové skúsenosti a majstrovskú dokonalosť vo svojom odbore, začínali sa z nich stávať zruční remeselníci.

K výraznejšej špecializácii a difereciácii dvorských, mestských a dedinských remesiel došlo na našom území najmä v 11. a 12. storočí. Od tohto obdobia sa nepoľnohospodárska výroba stala úzko špecializovanou a postupne cechmi organizovanou a regulovanou remeselnou malovýrobou v mestách, dvorským remeslom v sídle a pre potreby feudála a napokon domácou výrobou popri hlavnom roľníckom zamestnaní.[2] Bola to tá domáca výroba, ktorá v sebe zahŕňala rôzne spôsoby výroby spracúvania hliny, kovu, kože, kožušín, dreva, kostí, rohoviny i textilných vlákien, atď.

Pracujúci človek, jeho nástroje, jeho výkony a zručnosť sa pomerne rýchlo stali vhodnými námetmi ikonografických diel. Nechceme tu na tomto mieste rozoberať materiály ikonografickej povahy – to prináleží historickej ikonológii – chceme však zdôrazniť dôležitosť tohto materiálu ako nenahraditeľného pramenného svedectva pre národopisné bádania a to z takého hľadiska ako je štúdium pracovnej tematiky. Veľa-

krát sa stalo, že i z malého obrázku sa nám podarilo vyčítať cenné podrobnosti o pracovnom prostredí i podmienkach v akých ľudia žili a pracovali. Tu je potrebné zdôrazniť, že nie každý vyobrazený pracovný výjav, môžme považovať za bezpečný dokument, verne odzrkadľujúci historickú realitu doby, v ktorej bol vytvorený, musíme mať neustále na zreteli také hodnoty ako je miera zreteľnosti, názornosti a realistického podania zobrazovaných objektov a javov.

Mnohí autori vyobrazení pracovných námetov (ešte v čase 15.–16. storočia) nepovažovali pracovný námet za niečo, čo by malo byť samo o sebe účelom ich tvorby. Nešlo im o zobrazenie práce alebo určitého druhu remeselníckej činnosti a jej vykonávateľov *ako takých*. Ich tvorčie zámery boli iné. Kresbou a farbami chceli predovšetkým vyrozprávať jednotlivé príbehy zo Starého a Nového zákona a z legiend o životoch a skutkoch svätcov. Ich práce mali nesmierny význam pre priblíženie kresťanskej vierouky širokým ľudovým vrstvám a to nielen v čase ich vzniku ale aj oveľa neskôr.

Tvorcom nešlo len o jednoduché zobrazenie roľníka, pastiera, záhradníka, garbiara, baníka, pekára či iného remeselníka, snažili sa predovšetkým vymaľovať to, o čom sa dočítali v Biblii a v legendách o jednotlivých svätých.

S obľubou boli zobrazovaní *Adam* s motykou a *Eva* s praslicou, *sv. Jozef* otesávajúci kmeň stromu, gigantické stavby, v mnohých metamorfózach život a pôsobenie Krista, biblickí stavitelia chrámov, ktorí bývali zobrazovaní tak ako ich tvorcovia v tom čase videli pri stavbách kostolov: murári miešajú maltu, tesári pripravujúci trámy na lešenia a krovy, pričom ak chceli remeselníkov bližšie charakterizovať vkladali im do rúk pracovné nástroje typické pre to ktoré remeslo.

Život ľudu a jeho umenie je nerozlučne spojené s prácou a so stálym opakovaním udalostí jeho života. Práca je základom a zmyslom života i umenia.

Stvoriteľský dotyk človeka a hmoty nebol len biblicko-archaický. Bol každodenným údelom generácií, žijúcich v dôvernej symbióze s prírodou, odkázaných samých na seba. Od vekov človek-stvoriteľ povyšoval každodennosť na umenie, lebo dával priechod svojej prirodzenej potrebe citovo sa vyjadriť. Napĺňal hmotu novými hodnotami, novými tvarmi. Materiálom tejto metamorfózy zintenzívnenia či zmonumentalizovania bola koža, textil, hlina, kameň a najmä drevo. Do týchto materiálov preniesol podobu božstva, ktoré si spodobnil podľa svojej viery ale i podľa svojho obrazu. Postavil si ho do rohu izby, na priečelie domu, do kaplnky na rázcestí, aby sa s ním denne stretával, vrúcne prosil o ochranu seba, majetku i plodov svojej práce.[3)] Preto zo širokej palety svätcov, u ktorých hľadal ochranu domu pred ohňom, zábezpeku úrody pred živlami, istotu i zdravie, najväčšmi si obľúbil motívy týkajúce sa človečenstva vôbec – motívy príchodu na svet, utrpenia a odchodu.[4)] Toto bol jeden zo spôsobov prenosu náboženských legiend do umenia.

V dejinách kresťanstva mala úcta svätých rozličnú podobu. Boli obdobia, kedy sa príliš zdôrazňovalo všetko, čo bolo mimoriadne, zázračné v ich živote a po ich smrti. Tento zhon za zázračným viedol k vytváraniu legiend, ktoré nám neraz sťažujú poznanie pravého životného svedectva mnohých svätých. Svätí sú významnými postavami kresťanstva a mnohí z nich významne zasiahli i do svetových dejín.

Túžba po poznaní nás vedie k hlbšiemu poznaniu týchto hrdinov ducha, ktorí sú nositeľmi mimoriadnych nadprirodzených hodnôt, ale aj vzorom vzácnych ľudských vlastností uplatnených v osobnom i spoločenskom živote. Poznanie ich života nám

umožňuje lepšie chápanie nielen jednotlivých dejinných období cirkvi ale i ľudskej spoločnosti.

V súvislosti s poznaním a šírením kresťanskej viery nachádzame jej hlboký odraz aj v ľudovom prostredí. Kresťanská viera má svoje miesto v živote spoločenstva, ktorá sa prejavila nielen jej poznávaním, výtvarným stvárnením ale i uctievaním mnohých svätých. A to je moment, ktorý nás viedol k zamysleniu sa nad touto problematikou, v rámci témy Svätci v ľudovom prostredí. Pripravený príspevok neobsahuje kompletné informácie k svätcom-patrónom. Vieme, že rôzne druhy spracúvaného materiálu, používané techniky, nástroje i organizačné formy výroby a odbytu rozčlenili ľudskú prácu na celý rad odvetví, preto sme pristúpili k určitému výberu niektorých základných druhov prác, s ktorými je spojené uctievanie svätcov, v mnohých prípadoch svätcov najobľúbenejších v ľudovom prostredí.[5] Čo sa týka základných druhov prác, vybrali sme tie, ktoré patria medzi najstaršie a z hľadiska používaných materiálov medzi najrozsiahlejšie, ich korene siahajú hlboko do praveku ľudstva, no mnohé prejavy sú živé i v súčasnosti.

Poľnohospodárstvo – na jeho formovaní sa odrážali veľké geografické a klimatické rozdiely nášho územia, ktoré vtláčali svoju pečať jednotlivým oblastiam z hľadiska pestovateľských možností a pracovných techník. Medzi najznámejším svätcov-patrónov v poľnohospodárstve patrili postavy *sv. Izidora, sv. Vendelína, sv. Leonarda; sv. Notburgy.* Bližšie sa zmienime len o sv. Izidorovi (10. máj). Tento zástupca roľníckeho stavu medzi svätými sa narodil okolo roku 1080 v strednom Španielsku, azda v Madride alebo v jeho blízkosti. Pravdepodobne zomrel roku 1130. Pochádzal z chudobnej roľníckej rodiny, po celý svoj život pracoval na poli, pomáhal roľníkom ale i pastierom, staral sa aj o zvieratá. Hoci rozprávanie o anjelovi za pluhom zasahuje pravdepodobne do oblasti legiend, z Izidorových životopisov a z jeho úcty je dostatočne zrejmé, že tento zvláštny poľnohospodársky robotník bol nielen nábožný, ale aj svedomitý v práci. Úcta k nemu sa šírila už po jeho smrti najprv v Španielsku, ale neskôr prenikla aj do iných krajín. Stal sa patrónom poľnohospodárov. Zobrazovali ho v dobovom sedliackom oblečení s atribútmi charakterizujúcimi jeho povolanie (motyka, cepy, kosák, vidly, predovšetkým pluh). Izidora vyhlásil za svätého pápež Gregor XV. v roku 1622.

Sv. Vendelína – mučeníka zo 6. storočia uctievali aj ako patróna statku. Zobrazovaný je ako pustovník alebo mních s pastierskou palicou okolo seba má dobytok alebo ovce.

Nevieme, či *Urban,* ktorý bol rímskym pápežom v rokoch 223–230 mal rád víno alebo zakladal vinohrady, no v každom prípade sa neskôr stal patrónom vinohradníkov. Všade, kde sa na území Slovenska pestovalo hrozno, patril 25. máj, deň Urbana, k významným sviatkom.

V chotároch obcí mali vinohradníci kaplnky alebo aspoň sochy svojho patróna, ktorého kult mal niektoré archaické prvky. 25. mája ovíjali jeho sochy girlandami rozvinutej vinnej révy a k nohám mu kládli nádobky s vínom. Pri Urbanových kaplnkách sa slúžili i bohoslužby.

V ďalšej časti príspevku spomenieme patrónov kovospracujúcich remesiel a baníkov. Medzi tých najznámejších patria: sv. *Barbora,* sv. *Elígius,* sv. *Jakub Väčší,* sv. *Leonard,* sv. *Patrik,* sv. *Prokop.* Bližšiu pozornosť budeme venovať prvým štyrom.

Svätá *Barbora* (4. decembra) je patrónkou baníkov, delostrelcov, architektov a spolu

so sv. Jozefom i dobrej smrti. Je to legendárna martýrka 3. storočia. Jedna z najpopulárnejších svätíc stredoveku. Jej pamiatka bola z nového cirkevného kalendára odstránená, pretože nemáme žiadne historické doklady o jej živote a smrti. Podľa legendy bola uväznená svojim otcom vo veži, aj napriek tomu spoznala kresťanstvo a dala sa pokrstiť. Otec ju obžaloval, podarilo sa jej ujsť k akejsi skale, ktorá sa pred ňou otvorila a poskytla je útočište (preto je Barbora uctievanou patrónkou baníkov). Bola prezradená istým pastierom, chytená a mučená. Nakoniec sťatá vlastným otcom, no v tú chvíľu udrel z jasného neba blesk, ktorý tyrana na mieste zabil a spálil (odtiaľ Barbora patrónkou delostrelcov). Zobrazovaná je v dlhom prepásanom šate alebo dobovom kostýme s atribútmi: knihou, krížom, martýrskou palmou a mečom prípadne vežou ale i kalichom s hostiou.

Sv. *Elígius* (1. december) – zlatník, biskup nar. okolo r. 588, umrel r. 660. Vyučil sa za zlatníka, bol správcom mincovne, zakladal kláštory a špitále, vykupoval ľudí z otroctva. Stal sa a je patrónom zlatníkov, striebrotepcov, meditepcov a kováčov. Zobrazovali ho ako biskupa v pontifikálnom rúchu alebo ako zlatníka či kováča (podľa legendy bol aj zručným kováčom) v dobovom odeve so všeobecnými atribútmi berlou a knihou, prípadne: kovadlinou, kladivom, kliešťami, konskou nohou, alebo zlatníckym náradím a výrobkami.

Sv. *Jakub Väčší* (25. júl) uctievaní ako patrón pútnikov, baníkov, ale i rytierov a klobučníkov. Zobrazovaný je ako apoštol v tunike s knihou alebo ako pútnik s klobúkom, palicou a čutorou alebo ako rytier v brnení s mečom. Individuálne s mečom alebo s mušľou na klobúku.

Sv. *Leonard* (6. november). Úcta k tomuto svätcovi bola mimoriadne veľká najmä v stredoveku, ale aj v období baroka. Počas svojho života pomáhal nevinným zajatcom a väzňom, žil pustovníckym životom, zložil kláštor, kde sa stal opátom. Je jedným zo 14 pomocníkov v núdzi a patrónom väzňov a zajatcov, roľníkov i dobytka (z toho dôvodu už raz spomínaný) a remeselníkov pracujúcich s kovom. Zobrazovali ho ako benediktínskeho mnícha alebo opáta, ale aj ako diakona v dalmatike so všeobecným atribútom knihou. Jeho individuálne atribúty sú: okovy, reťaze, zámky ako pripomienka pomoci a oslobodzovania väzňov, klada s väzňom alebo kôň alebo vôl pri nohách ako atribút jeho patronátu nad roľníkmi a dobytkom.

Sv. *Agáta* (Háta) – (5. február) panna a mučeníčka z 3. storočia. Jej meno znamená v gréčtine *dobrá*. Pochádzala zo zámožnej kresťanskej rodiny, odmietla pre Krista zámožného ženícha, v období prenasledovania kresťanov bola obžalovaná a kruto trestaná. Sv. Agáta je pokladaná za patrónku zvonárov, pravdepodobne pre podobnosť zvonov s Agátinými uťatými prsiami, ktoré sú jej najpríznačnejším atribútom. Podľa legendy rok po jej smrti vybuchla sopka Etna, horiacu lávu zázračne zastavil závoj alebo veko jej sarkofágu. Odtiaľ patrónkou proti ohňu a zemetraseniu. V niektorých oblastiach sv. Agáta uctievaná aj ako ochrankyňa sklárov. Zobrazovali ju v dobovom odeve, pri scénach martýria polooblečená so všeobecným atribútom, mučeníckou palmou. Jej individuálnymi atribútmi sú: prsia na miske alebo knihe, kliešte alebo nôž, kôš s rozžeraveným uhlím a sklenenými črepinami, fakľa, doska s nápisom na náhrobku, horiaci dom a fakľa, roh jednorožca, ktorý je vyjadrením panenskosti.

Patrónom mnohých remesiel spracúvajúcich kožu (kožušníkov, obuvnikov, garbiarov a pod.) je sv. *Bartolomej* (24. august). Bartolomej, nazvaný aj Natanael, apoštol, mučeník, podľa podaní podstúpil mučenícku smrť, a to tým spôsobom, že mu bola

za živa stiahnutá koža z tela a potom bol sťatý. Preto sa stal patrónom všetkých tých, čo pracujú s kožou. Zobrazovaný je v prepásanej tunike s plášťom, k jeho všeobecným atribútom patrí kniha alebo zvitok (po rozlúčke apoštolov pôsobil v Indii kde priniesol a preložil Matúšovo evanjelium). Okrem týchto všeobecných atribútov je znázorňovaný aj s nožom alebo so stiahnutou kožou na rukách.

Drevo nepochybne patrí k najuniverzálnejšiemu materiálu, ktorý sa používal v minulosti, a vo veľkej miere dodnes. Pri drevospracujúcich remeslách najznámejším a uctievaným svätým bol sv. *Jozef.* Sv. *Jozef* (19. marec) ženích P. Márie a pestún Krista. Jozefovým rodným mestom bol júdsky Betlehem, on však sám býval v galilejskom Nazarete. Z evanjelia vieme, že sv. Jozef bol tesár. Preto si ho od nepamäti uctievali ako svojho patróna tí, čo pracovali s drevom, predovšetkým stolári a tesári.

V Ríme vzniklo v 16. storočí stolárske arcibiskupstvo zasvätené sv. Jozefovi. Začiatkom 17. storočia sa pripojila k tomuto bratstvu pod patronátom sv. Jozefa aj tzv. Stolárska univerzita. Bola to korporácia rozličných úžitkových a umeleckých remesiel, medzi ktorými prevládalo spracovanie dreva. Patrili tam tokári, rezbári, debnári, sedlári, výrobcovia nábytku, hudobných nástrojov, kočov, člnov a iní.

Podobné remeselnícke bratstvá a združenia, ktoré si uctievali sv. Jozefa ako svojho patróna, vznikli v mnohých krajinách.

Pápež Pius XII. rozšíril patronát sv. Jozefa na všetkých pracujúcich a zasvätil mu (roku 1955) prvý máj, ktorý sa v mnohých krajinách slávi ako sviatok robotníkov. Pokoncilová liturgická obnova zaradila tento deň do všeobecného liturgického kalendára ako liturgickú spomienku sv. Jozefa – robotníka. Cirkev chce takto nielen prejaviť úctu celoživotnému povolaniu sv. Jozefa, ale chce vyzdvihnúť aj hodnotu práce a jej význam v prirodzenom i nadprirodzenom poriadku.

Zobrazovali ho v antickom odeve alebo v dobovom meštianskom rúchu so všeobecnými atribútami palicou a knihou. Ďalej bol zobrazovaný s ľaliou, ktorá pripomína jeho čistotu a cudnosť, s rozkvitnutou palicou, s remeselníckymi nástrojmi ako hoblík, pílka, uholník, alebo ako drží malého Ježiška v náručí alebo za ruku.

Podľa staršieho kalendára sme si pripomínali apoštola sv. *Mateja* 24. februára. Nový liturgický kalendár zaraďuje sviatok sv. Mateja apoštola na 14. mája. Stal sa jedným z dvanástich apoštolov, pôsobil v Judei, neskôr možno aj v Etiópii a Makedónii. Nespravodlivo obvinený, odsúdený na smrť ukameňovaním a podľa rímskej tradície mu napokon odsekli hlavu. Sv. Matej sa uctieva ako patrón stavebných remeselníkov ale i ako patrón mäsiarov (pravdepodobne v súvislosti s mučeníckou smrťou – zabitý sekerou). Zobrazovali ho v apoštolskom rúchu so všeobecnými atribútmi knihou alebo zvitkom. Taktiež bol zobrazovaný s atribútmi: kamene ako narážka na jeho martýrsku smrť alebo sekera.

Veľkej obľube sa teší aj ochranca proti ohňu, suchu i povodniam, patrón hasičov sv. *Florián,* rímsky vojak, narodený v dnešnom Rakúsku. Každoročne si na tohto svätca spomíname 4. mája. Aj keď jeho úcta je len lokálna, známy je z množstva vyobrazení a sošiek. Ako sa stal ochrancom ohňa? Jeho spodobovanie je symbolické. Florián totiž pôsobením skrotil nejedného nespratníka, nejednu hrubú povahu, v mnohých svojich podriadených udusil plamene nezriadených vášní, ktoré nie sú menšie ako ohnivé jazyky ničiaceho plameňa. Pomáhal kresťanom v období ich prenasledovania, sám bol v zajatí a po veľkom mučení utopený s mlynským kameňom na krku.

Uctievame ho ako ochrancu pred ohňom a spomienka na neho sa zachovala nielen

na mnohých soškách a obrazoch, ale aj v piesňach tých, čo spievali niekdajší hlásnici z veží chrámov, keď upozorňovali ľudí, aby *opatrovali svetlo, oheň, aby nebol ľudom škoden.* Zobrazovali ho ako rímskeho dôstojníka v brnení so všeobecnými atribútmi zástavou, kopijou a ojedinele aj martýrskou palmou. Jeho individuálnymi atribútmi boli mlynský kameň, horiaci domček pri jeho nohách a vedro vody, ktorým Florián hasí požiar.

Svätý *Juraj* – kresťanský vojak, mučeník v 3. storočí (24. apríl) patrí medzi starokresťanských mučeníkov, ktorých uctievanie sa rýchlo rozšírilo vo východných i západných krajinách. V týchto krajinách vzniklo na svätcovu počet veľa kostolov, bolo po ňom pomenovaných veľa miest a obcí a jeho meno patrilo medzi najrozšírenejšie krstné mená. Je patrónom mnohých štátov, miest, kresťanských rytierov, stavov a remesiel. V novšom období sv. Juraja uctievali skauti.

Zobrazovali ho v brnení ako rímskeho vojaka alebo ako stredovekého rytiera so všeobecnými artibútmi ako štít s krížom, zástava, meč, martýrska palma. Jeho individuálne atribúty sú: princezná, drak pri jeho nohách, zlomená kopija, červený kríž na zástave, štíte, na tunike alebo brnení.

Sv. *Erazmus* (2. jún) – biskup a mučeník v 3. storočí. Šíril kresťanskú vieru v mnohých krajinách, väznený a kruto mučený. Je patrónom rozličných remesiel, námorníkov, ale i učencov a vedcov. (Podľa skutkov počas života a utrpení, ktorými prešiel počas mučenia.) Zobrazovali ho v biskupskom pontifikálnom rúchu so všeobecnými atribútmi berlou a knihou. Jeho individuálne atribúty sú: rumpál, či vratidlo, šidlá, zriedkavejšie kotol s olejom, horúcou smolou či bronzom, ale i plachetnica ako pripomienka na zázračné utíšenie búrky.

Zaujímavou postavou z biblických svätíc je postava sv. *Marty z Betánie* (29. júl) z 1. storočia. Táto svätica mala česť byť viackrát hostiteľkou Pána Ježiša, je vzorom a nebeskou ochrankyňou všetkých usilovných gazdiniek. Evanjeliá predstavujú Martu ako domácu paniu – gazdinú, ktorá sa pri Ježišových návštevách usilovala čo najlepšie obslúžiť vzácneho hosťa a jeho sprievodcov. Nebola to ľahká úloha a Marta sa musela dobre obracať, aby všetko zvládla. Je teda patrónkou domácich prác, pod jej menom vznikli viaceré rehoľné spoločnosti a iné ustanovizne, ktoré sa zapodievajú sociálnou a charitatívnou činnosťou.

Sv. Martu zobrazovali v tunike alebo v dobovom odeve so všeobecnými atribútmi opásanými kľúčmi, varechou, zriedkavo knihou. Individuálne s kropeničkou so svätenou vodou alebo drakom pri nohách.

Téma „Svätci ako patróni niektorých druhov prác“ nie je v tomto príspevku ani zďaleka vyčerpaná, preto by som ešte chcela v jeho závere aspoň stručne spomenúť ďalšie významné postavy uctievaných svätcov a svätíc ako boli: sv. *Anton Pustovník* (17. január) – patrón domácich zvierat, sv. *Ján Bosco* (31. január) – patrón katolíckych vydavateľov a učňovskej mládeže, sv. *Dorota* (6. február) – patrónka záhradníkov, sv. *Apolónia* (9. február) – patrónka zubárov a proti boleniu zubov, sv. *Ján z Boha* (8. marec) – patrón nemocníc, nemocničného personálu, chorých ale i kníhkupcov, sv. *Ján Nepomucký* (16. mája) – patrón kňazov, spovedníkov, mlynárov, pltníkov a lodníkov, sv. *Tomáš* (3. júl) – patrón architektov a staviteľov, sv. *Prokop* (4. júl) – patrón uhliarov ale i baníkov a roľníkov, sv. *Vavrinec* (10. august) – patrón správcov majetku, kuchárov, knihovníkov, archivárov, mnohé spolky a povolania ho uctievali ako svojho patróna. Ďalej sv. *Kornelius* (16. september) – patrón sedliakov a rožného

dobytka, sv. *Matúš* (21. september) – patrón colníkov ale i bankovných a daňových úradníkov, sv. *Kozmas a Damián* (26. september) – patróni lekárov, lekárnikov, sv. *Lukáš Evanjelista* (18. október) – patrón maliarov, sochárov a lekárov, sv. *Hubert* (3. november) – patrón poľovníkov, sv. *Cecília* (22. november) – patrónka hudobníkov, sv. *Katarína* (25. november) – patrónka univerzít, študentov, vedcov, kníhtlačiarov, ale i kolárov a furmanov, sv. *Ondrej* (30. november) – patrón rybárov, mäsiarov, povrazníkov, sv. *Mikuláš* (6. december) – patrón detí, neviest ale i lodníkov, sv. *Anastázia* (25. december) – patrónka tkáčov.

Človek nechcel a nemohol žiť zo zasľúbenia a viery, musel žiť i z prírody a z hmotných statkov. Preto etickú podstatu svojho názoru vplietol v štruktúru svojho života ustálenou tradíciou, kde všetko povyvieralo z uprimného zážitku, primárnych potrieb, vekovitej religiozity skúsenostného zdedeného fondu dávnych generácií. Celý tento komplex ako duchovný činiteľ viedol k prirodzenej úprimnosti a životnej stabilite. V nej prvky hmotnej, duchovnej a sociálnej kultúry dostali svoj poriadok, posvätenie, ustálené miesta i významy.[6] Nové spoznávania vedú k rozmanitým cestám a závisí od každého z nás, ktorú si zvolíme.

POZNÁMKY

1) **Kaľavský, Michal:** *Príspevok k problematike klasifikácie remesiel.* In: Múzeum, MK SNM Bratislava, 1976, s. 91.
2) **Slovensko 3,** Ľud II. časť, Obzor, Bratislava, 1975, s. 803.
3) **Slivka, Martin:** *Slovenská ľudová plastika.* In: Umění a řemesla č. 4, Praha, 1967, s. 131.
4) c. d. s. 133.
5) Charakteristiky jednotlivých svätcov v príspevku sú spracované na základe uvedenej literatúry.
6) **Slivka, Martin:** *Slovenská ľudová plastika.* In: Umění a řemesla č. 4, Praha, 1967, s. 133.

LITERATÚRA

Aby neboľ ľudom škoden... (Kult sv. Floriána v ľudovom prostredí). In: Katolícke noviny, 95, 1980, č. 18.
–S–: *Korene kultu sv. Urbana v Skalici.* In: Katolícke noviny, 96, 1980, č. 21, s. 4.
Bednárik, Rudolf: *Duchovná a hmotná kultúra slovenského ľudu.* Bratislava, SAV 1943. 256 s.
Kovačevičová, Soňa: *Človek tvorca.* Bratislava, SAV 1987. 264 s.
Ondruš, Rajmund: *Blízki Bohu i ľuďom.* 1. diel, Cambridge, Priatelia Dobrej knihy (vydav.) 1981. 256 s.
– detto. 2. diel. 1982. 419 s.
– detto. 3. diel. 1984. 415 s.
Remešová, Věra: *Ikonografie a atributy svatých.* Praha, Zvon, 1991. 85 s.
Rusina, Ivan a Zervan, Marian: *Životy svätých* (Ikonografia). Bratislava, Pallas, 1994. 272 s.
Husa, Václav a kol.: *Homo faber.* Praha, Academia, 1967. 228 s.
Guntherová-Mayerová, Alžběta: *Slovenské ľudové sošky.* Bratislava, Staré slovenské umenie, MCMXLIV.
Vydra, Jozef: *Lidové výtvarnictví k Vánocům.* Tvar, časopis ÚLUV, roč. I., č. 10, Praha, 1948. s. 237–248.
Hlinovský, František–Michalčík, Antonín: *Lidové řezbářství.* Praha, Orbis 1955. 113 s.
Umění a řemesla, Praha 1967
Kaľavský Michal: *Príspevok k problematike klasifikácie remesiel.* Múzeum, MK SNM Bratislava, 1976. s. 91–102.

DIE HEILIGEN ALS PATRONE EINIGER ELEMENTAREN TÄTIGKEITEN

Resümee

In der Geschichte des Christentums hat sich die Verehrung der Heiligen unterschiedlich gestaltet. Das Verlagen nach Erkenntnissen treibt uns zu einem immer tieferen Kennenlernen dieser Geisteshelden, die nicht nur außergewöhnliche, übernatürliche Werte repräsentieren, sondern auch seltsame, vorbildliche Menscheneigenschaften besitzen, die sich im privaten und gesellschaftlichen Leben geltend machen. Im Zusammenhang mit der Verbreitung des christlichen Glaubens kann man betrachten, wie tief sich diese Werte im Volksmilieu widerspiegelt haben.

Das Volksleben und die Volkskunst sind mit der Arbeit und mit dauernder Wiederholung der Lebensereignisse untrennbar verbunden. Verschiedene Arten von zu bearbeitendem Material, benutzte Techniken, Werkzeug, Organisatinosformen von Produktion und Absatz haben Menschenarbeit in eine ganze Reihe von Branchen zergliedert. Aus diesem Grund haben wir uns für eine Auswahl von einigen elementaren Tätigkeiten entschieden, die auf Verehrung der bei Leuten meist beliebtesten Heiligen hinweisen. Was die Auswahl der elementaren Arbeitstätigkeiten betrifft, haben wir diejenigen gewählt, die zu den ältesten und angesichts benutzter Materialien umfangreichsten zählen.

Dieser Beitrag erinnert an die bekanntesten Heiligen – die Patrone für die Landwirtschaft, den hl. Izidor, den hl. Vendelín, den hl. Leonardus, den hl. Urbanus, weiter an die Patrone der metallbearbeitenden Handwerker und der Bergleute, die hl. Barbara, den hl. Eligius, den hl. Jakob den Größeren, den hl. Leonardus, aber auch den hl. Patrik, den hl. Prokopius und die hl. Agatha. Zum Patron vieler lederbarbeitenden Handwerke wurde der hl. Bartholomäus und als Patron der holzbearbeitenden Handwerke gilt der hl. Joseph. Einer Beliebtheit im Volksmilieu erfreut sich auch Schutzpatron der Feuerwehrleute, der hl. Florianus, der vor Feuer, Dürre und Hochwasser beschützt. Bekannte Patrone verschiedener Handwerke sind der hl. Erasmus und der hl. Georg. Kurz er währt wird auch die hl. Martha von Bretagne Patronin der Hausarbeiten.

Im vorliegenden Beitrag wurden bedeutende Gestalten von verehrten Schutzheiligen einiger elementaren Arbeitstätigkeiten charakterisiert, deren Verehrung einen tiefen Eingriff ins Leben des Volkes bedeutete. Die Menschen erhoben die Alltäglichkeit zur Kunst oder ließen ihren Gefühlen freien Lauf, was natürlicher Menschenbedarf ist. Sie Verliehen der Materie neue Werte, neue Formen. In Materialien wie Leder, Holz, Stein, Ton übertrugen sie die Gestalten von göttlichen Wesen, ihrem Glauben gemäß, nach eigenen Vorstellungen geformt. Sie haben ihre Heiligen in eine Zimmerecke gestellt, an die Fassade gefestigt, in die Kapelle plaziert, um sie täglich treffen zu können. Sie baten innig um einen Schutz für sich, für ihr Eigentum und ihre Arbeit. Dadurch bekamen die Elemente der geistigen und sozialen Kultur ihre Ordnung und Einweihung, eine feste Stellung und Bedeutung.

THE SAINT AS PATRONS OF SOME ELEMENTARY KINDS OF WORK

Abstract

In the history of Christianity the respect for saints has had a different form. The desire for the knowledge leads to the more profound understanding of these spiritual heroes who have supernatural qualities and represent valuable characters of personal and social life. In connection with the expansion of Christianity their profound reflection can also be found in popular milieu.

The life of the people and their art are closely connected with work and with the constant repetition of life events. The various kinds of material, techniques, tools and organization of production and sale divided man's work into several branches. The author of the study deals with several elementary kinds of work associated with the worship of the most popular saints. The author has chosen the elementary kinds of work belonging to the oldest, and from the point of view of the used materials to the most important ones.

In the study the most popular saints and patrons are mentioned: St. Isidor, St. Wendell, St. Leonard and St. Urban in farming, St. Barbara, St. Eligius, St. James the Major, St. Leonard, St. Patrick, St. Prokopius and St. Agatha, the patrons of metal workers and miners. The patron of the leather work is St. Bartholomew, and the most famous patron of wood-working crafts is St. Joseph. In the popular milieu the most popular patron is St. Florian, a patron of firemen, protecting people from fire, drought and floods, the well-known patrons of various crafts are also St. Erasmus and St. George, St. Martha of Brittany, a patron of housework.

The author of the article made an outline of the most significant saints of the elementary kinds of work whose cult influenced the lives of people. The man transformed everyday life into art to express his emotions. He introduced new values and new forms into his material, created out of leather, wood, stone and clay the appearances of Deity according to his beliefs and ideas. He placed his creations into the corner of a room, on the front of his house, into a little chapel to meet the idol every day, to ask him for the protection of himself, of his property and his work so that the elements of material, spiritual and social culture might find themselves in a certain order and have their stable positions and meanings.

POSTAVA SV. JANA NEPOMUCKÉHO V LIDOVÉM UMĚNÍ

Alena Voříšková, Národopisné oddělení, Národní muzeum, Praha

Ačkoliv se Jan Nepomucký narodil ve 14. století (asi v roce 1345), je více považován za barokního světce, jehož kult zesílil zejména po jeho svatořečení v roce 1729. Bylo to v době, kdy v Čechách byla definitivně prohrána a zapomenuta protihabsburská revolta, po které významná část české protestantské inteligence a šlechty odešla ze země a zbytek obyvatelstva byl podroben násilné rekatolizaci. V tomto rámci se dostala do popředí duchovního působení na český národ osobnost Jana Nepomuckého, i když byl uctíván dávno před svým svatořečením a jako snad jediný český světec bezprostředně po své smrti. Tak se stalo, že Jan byl na jedné straně skutečnou historickou osobností gotického období a na druhé straně světeckou postavou barokní legendy.

O mládí a základním vzdělání Jana Nepomuckého se historické prameny nezachovaly. Jeho otec pravděpodobně patřil k německým obyvatelům vesnice Pomuku v západním cípu Čech. První historický doklad, který dokazuje Janovu existenci je z roku 1369, kdy jeho notářský podpis stvrzuje opis bully papeže Urbana V. a to celou latinskou větou *Jan, syn zemřelého Welfína z Pomuku, klerik pražské diecéze, z císařské moci veřejný notář.* Dále o něm víme, že během života působil ve vysokých církevních funkcích a že po pětiletém studiu práva na Padovské univerzitě dosáhl v roce 1387 titulu doktor církevního práva. Patřil mezi 10 předních zemských církevních hodnostářů a před koncem života zastával úřad generálního vikáře. Z titulu svého úřadu vystupoval v řadě tehdy probíhajících sporů mezi církví, reprezentovanou arcibiskupem a mezi státem, reprezentovaným králem Václavem IV. Jan Nepomucký se nakonec stal obětí těchto dlouhotrvajících a v kontextu neúprosného společenského vývoje neřešitelných sporů mezi oběma stranami. Jako vykonavatel arcibiskupovy vůle skončil svůj život v mučírně rychty Starého města pražského, kam byl uvržen na králův rozkaz. Stalo se to dne 20. března 1393. Je celkem spolehlivě dokumentováno, že král chtěl využít úmrtí kladrubského opata k omezení moci pražského arcibiskupa vytvořením nové diecéze v západních Čechách podle své vůle a jejím následným odtržením od pražské arcidiecéze. Benediktýni jej však předešli, zvolili sami nového opata a to v souhlasu s vůlí arcibiskupa. Jan Nepomucký jako generální vikář volbu potvrdil. Král se o této volbě dozvěděl a povolal arcibiskupa Jana z Jenštejna s jeho úředníky na jednání, které se odehrálo poblíž malostranské mostecké věže a tedy i blízko arcibiskupova sídla. Prchlivý král kázal během jednání zajmout jak arcibis-

kupa, tak jeho úředníky, mezi nimiž byl samozřejmě Jan z Pomuku. Arcibiskupa jeho družina před zatčením ochránila a zavedla do sousedního arcibiskupského dvora. Zajatce vedli na hrad, snad k prvním výslechům, pak na Staroměstskou radnici a nakonec do mučírny staroměstské rychty. Mučení se podle některých pramenů zúčastnil sám král. Jan z Pomuku mučení nepřežil, zatímco ostatní byli nakonec pod přísahou mlčenlivosti propuštěni. Tělo Janovo potom bylo v noci odvezeno na kamenný most a shozeno do Vltavy. Bylo nalezeno až 17. dubna a bylo pohřbeno na vltavském břehu v blízkém kostele Svatého Kříže Většího, který dnes už neexistuje. Za tři roky bylo tělo Jana z Pomuku přeneseno do katedrály Sv. Víta a pohřbeno poblíž kaple, v níž byl na počátku své duchovní kariéry oltářníkem. Janův hrob byl původně pokryt kamennou deskou, která byla na začátku 18. století překryta oltářem a postupně celkem třemi stále honosnějšími náhrobky. Současný stříbrný náhrobek byl zhotoven ve Vídni podle návrhu Josefa Emanuela Fischera z Erlachu a instalován v roce 1736.

Smrtí historického Johánka z Pomuku sice končí fyzický život arcibiskupského úředníka, ale zároveň se doktor Johánek probouzí ke svému legendárnímu životu, naplněnému zázraky. Legendární život je pak hlavním námětem výtvarných zobrazení doprovázejících nepomucenský kult během dvou staletí, ve kterých vrcholil.

Záhy po Janově smrti započala svatojánská úcta, o kterou se zasloužili svatovítští duchovní přenesením Janových ostatků do katedrály a konáním bohoslužeb u jeho hrobu, kde byl prostý náhrobní kámen s gotickým nápisem následně chráněn ozdobnými mřížemi. Jan Nepomucký byl především světec pražský, v Praze nejdříve uctívaný. Případné nejstarší památky na Jana včetně doloženého ohrazení hrobu však vzaly za své při zpustošení katedrály kalvinisty na počátku 17. století. Janovy ostatky však naštěstí zůstaly nedotčeny. Po bitvě na Bílé hoře byla katedrála opravena, vznikla nová díla církevního charakteru a mezi nimi sochy, obrazy a jiné umělecké předměty, které zobrazují legendárního mučedníka ještě dlouho před jeho blahořečením a svatořečením. V 17. a na začátku 18. století také došlo k hlavnímu a největšímu rozmachu úcty k tomuto českému světci a byly zahájeny kroky k jeho oficiálnímu uznání. Lidé projevovali svou lásku k Janovi nejen tím, že navštěvovali jeho hrob v katedrále, ale v památné dny věnčili jeho sochy květinami, obklopovali je břízkami a osvětlovali je.

V roce 1715 byla poprvé pořádána v Praze na Vltavě svatojánská *muzika na šífech*. Tuto slavnost zavedli bratři cyriakové, křižovníci s červeným srdcem a byla pořádána nepřetržitě po dobu sta následujících let. V podvečer 15. května vyplulo na Vltavu pod kamenným mostem několik lodí s hudebníky, zpěváky, kněžími a oficiálními hosty. Každý rok byla na pořadu nová hlavní skladba, kterou obvykle komponovali známí skladatelé jako byl František Xaver Brixi. Vedle toho se konala pražská svatojánská pouť. Poutníci z venkova zaplnili město a spolu s pražany spěchali na Karlův most, aby mohli přihlížet hudebním oslavám. Most byl lidmi zcela zaplněn a lidé se snažili protlačit ke křížku umístěnému na obrubě mostu na místě Janova svržení do řeky. Poutníci chtěli políbit křížek neboť věřili v jeho zázračnou sílu. Pobožnosti u Janovy sochy na Karlově mostě se konaly po celý oktáv od 16. 5.–23. 5. a vedlo je duchovenstvo farního kostela u sv. Tomáše. Kolem sochy byla postavena dřevěná kaplička ověnčená květinami, lampami a skleněnými koulemi. Poutníky z venkova, atmosféru oslavy a výzdobu sochy na Karlově mostě zachytil na svém obraze Quido Mánes. Janových soch přibývalo hlavně po jeho blahořečení v roce 1719.

Svatojánské oslavy nabyly v 18. a 19. století takové obliby, že se staly svátkem prostého lidu a konaly se nejen u sochy na Karlově mostě a u všech veřejných soch pražských, například u sousoší před klášterem Voršilek nebo ve Spálené ulici, ale i u soch stojících v soukromých domech a dvorech. I tam byly věnčeny sochy, vystavovány svatojánské obrazy upravené jako oltáříky téměř ve všech rodinách. V soukromých objektech se nekonaly oficiální pobožnosti, ale slavnosti se zpěvem a hudbou, někde s trubkami a kotly, jinde s varhanami. Někde byla socha pouze osvětlena. Uřezané břízky byly zasazovány u vrat domů, zachyceny kolem oken a okenic a okrášleny kyticemi kvetoucího šeříku. Podobně byla zdobena každá socha sv. Jana, ať už stála na městském náměstí či v rohu ulice, nebo ve výklenku uvnitř domu. Svatojánské slavnosti se konaly až do třicátých let našeho století. Byly v péči Jednoty pro uspořádání Svatojánských slavností, která sídlila v klášteře u sv. Tomáše. Slavnosti patřily k pražským událostem a účastnili se jich mimo pražanů i poutníci z českého venkova, Moravy, Slezska, Slovenska, Lužice a z Bavor. Přicházeli ve svátečních krojích a tak se stal 16. květen dostaveníčkem zbožných lidí, kteří v dopoledních hodinách nejprve putovali k hrobu Jana Nepomuckého do katedrály. Cestu od kamenného mostu na Hrad lemovaly krámky. Dnešní Malostranské náměstí bylo vyhrazeno střelnicím, zvěřincům, divadélkům a podobným zábavám. Horní část Ostruhové, dnes Nerudovy ulice byla vyhrazena pouťovým písničkářům. Na prostranství před Hradem připravovaly trhovkyně z Uhelného a vaječného trhu polévky, kaše a vdolečky. Jejich kanafasové sukně a šátky uvázané na babku jsou vyobrazeny na dřevorytu podle kresby Adolfa Liebschera a na kresbě Quido Mánesa.

Po večerní pobožnosti u sochy na pražském mostě poutníci přihlíželi z mostu, jeho okolí a z lodí ohňostroji vypalovanému ze Střeleckého ostrova. Večerní pobožnost byla konána také u Platzerova sousoší z roku 1763, umístěného vně jižních kaplí katedrály.

Pražský dóm býval přeplněn již den před Janovým svátkem, kdy se poutníci tísnili u zpovědnic. Druhý den byly konány již od 4. hodiny ranní mše u světcova hrobu a trvaly celé dopoledne. První kostel postavený k uctění Jana Nepomuckého byl barokní kostel sv. Jana na Hradčanech, jež je prvním dílem Kiliána Ignáce Dientzenhofera v Praze. Stavba byla zahájena ještě před Janovým svatořečením v roce 1721. Stejný architekt stavěl kostel Sv. Jana na Skalce v letech 1730–1739. K vnitřnímu zařízení tohoto kostela také patří původní dřevěný model Janovy sochy umístěné na Karlově mostě.

Další ohniska svatojánského kultu se rodila postupně v celé zemi, nejprve na místech spjatých s legendárním životem světce. Kult se však rozšířil i za hranice, hlavně do Bavorska, jehož byl zemským patronem od roku 1729 a dále po celé Evropě. První mimopražský kostel byl vybudován na domnělém místě Janova rodného domu v Nepomuku a zde také vzniklo druhé ohnisko nepomuckého kultu. Na hlavním oltáři byl umístěn obraz Karla Škréty zobrazující Jana Nepomuckého rozdávajícího almužnu. Kostel se stal cílem poutníků z celé země. Po kanonizaci Jana Nepomuckého byl kostelík přestavbou v letech 1734–38 zvětšen a zasvěcen kromě Jana Křtitele také Janu Nepomuckému. Do Nepomuku směřovala procesí a pro Janovu přímluvu se sem lidé utíkali zvláště v čase moru nebo v době velkého sucha. Každoročně se zde v neděli po Nanebevzetí Páně konala slavnost za účasti tisíců lidí.

Po Janově kanonizaci pak začaly vyrůstat sochy na mostech a náměstích v celé

zemi, byly stavěny svatojánské kapličky a jiné zajímavé památníky. Tvorby se ujali lidoví řezbáři, kameníci, hrnčíři, malíři a jiní mistři, kteří v nesčetných variantách vytvořili jedinečná díla zobrazující Jana Nepomuckého. Kromě toho se rozvinula výroba a obchod s drobným pouťovým zbožím, devocionáliemi, amulety, relikviáři, svatými obrázky a upomínkovými předměty se svatojánskými náměty jako byly skládanky v lahvi, voskové figurky pod skleněným poklopem. Jan Nepomucký byl výtvarným uměním zobrazován již od 17. století, nejčastěji jako postava stojící, klečící nebo ležící v kanovnickém rouchu s biretem, se svatozáří kolem hlavy, s krucifixem a palmovou ratolestí. Již dávno před kanonizací kolem roku 1600 byl Jan zobrazován ve sboru českých patronů. Jeho postavu nacházíme na četných nejstarších vyobrazeních ve Svatovítské katedrále, například na fresce Matyáše Mayera z roku 1628 kde má zkřížené ruce, v kanovnickém plášti s biretem. Je také na dřevěném reliéfu původních dveří katedrály, umístěných dnes u vchodu kaple kanovníků. Na tomto zpodobení z roku 1629 byl řezbář Kašpar Bechteler veden snahou zachytit pravou podobu Jana Zpovědníka ve společnosti patronů.

Barokní zbožnost, která se právě rodila, provázela velké společenské a myšlenkové přeměny spojené s postavou Jana Nepomuckého, světce vzešlého z národa, na kterého se po dobu náboženských válek v 15. století nezapomnělo. Tím se Jan stal mostem mezi starou a novou dobou, starým a novým myšlením. Zřejmě proto také je jedním z hlavních Janových atributů *most,* buď v pozadí nebo jako podstavec Janovy osoby. Samozřejmě to nevylučuje i přímý výklad úlohy mostu v Janově zobrazení, Jan byl přece jako mučedník svržen s mostu. V souvislosti s neobvyklým suchem, které nastalo po Janově umučení, se Jan v lidovém podání nutně stal ochráncem vod, přímluvcem proti suchu a patronem všech zaměstnání spojených s vodními toky. Je patronem lodníků, vorařů a mlynářů.

Mezi hlavní osobní atributy, se kterým bývá Jan zobrazován, patří *ukřižovaný Kristus a štola,* což jsou symboly pevného svazku, vazby. Jan s křížem znamená základní poselství křesťanské víry, určené všem věřícím. Kříž je navíc symbolem Kristovy oběti a proto má krucifix v rukou Jana Nepomuckého ulehčit v jeho mučednické smrti. Kříž se objevuje na obraze ležícího mrtvého Jana, oděného do kanovnického roucha, s hlavou opřenou o podušku pokrytou biretem, s pěti vznášejícími se hvězdami ve svatozáři a s křížem v ruce. Od tohoto obrazu pocházejícího z rodiny Škrétů, bylo vytvořeno v lidovém umění mnoho variant.

Hvězdy nad Janovu hlavu přidala barokní ikonografie. Podle pověsti se ve Vltavě, kde plavalo Janovo tělo, objevila zázračná světla. O hvězdách se začalo hovořit až kolem roku 1641. Podle barokního výkladu hvězdy symbolizující 5 písmen latinského slova TACUI, tedy *mlčel jsem.*

Prst položený na Janových ústech je gestem mlčení a symbolickým vyjádření jeho mučednictví pro zachování zpovědního tajemství. 60 let po Janově smrti se totiž z pera bavorského kronikáře objevila verze Janova umučení po odmítnutí prozradit králi Václavovi zpovědní tajemství královny Žofie. Tato pověst tedy vznikla až když se zapomnělo na skutečný důvod Janovy smrti v souvislosti s nominací kladrubského opata. V ikonografii se motiv královniny zpovědi objevil až v polovině 17. století a to zřejmě v souvislosti s kultem mučedníka nazývaného také Jan Zpovědník, který byl používán jako jeden z nástrojů protireformace. Zpověď totiž v rekatolizačních praktikách nabyla značného významu. Prostřednictvím této svátosti bylo dokumentováno

jak se obyvatelstvo obrací na katolickou víru. Bylo povinností každého věřícího se vyzpovídat alespoň jednou ročně, zpravidla o Velikonocích. Na důkaz toho obdržel od zpovědníka zpovědní lístek, který se odevzdával vrchnosti. Česká kancelář místodržitelská potom pro císaře vypracovávala výroční zprávu o postupu rekatolizace. Jan se tedy stal patronem zpovědníků a ochráncem zpovědního tajemství.

Symbolem mučednické smrti Janovy je *palmová ratolest,* která symbolizuje vzkříšení a věčný život, vítězství mučedníků nad těmi, kdo je trápili.

S *knihou,* patrně breviářem, který symbolizuje kněžství, se Jan objevuje jen zřídka a to na nejstarších zpodobněních Jana zpovědníka na zmíněných dřevěných dveřích u vchodu do kaple Svatovítských kanovníků. Na tomto zpodobnění z r. 1629 řezbář Kašpar Bechteler provedl reliéfní řezbu, na které je Jan Nepomucký v kanovnickém oděvu, prostovlasý, s knihou a svatozáří. Pod stojící postavou je výjev Janova svržení s mostu do řeky, který se v lidovém umění vyskytuje málokdy.

Z osobních atributů je od poloviny 17. století pro Janovu postavu typické *kanovnické roucho* skládající se z kleriky, rochety, almuci, štoly a biretu na hlavě nebo v ruce či ležícího vedle postavy. Vous na tváři Janově byl v baroku běžný.

Jazyk, který Jan někdy drží v ruce a gesto, kterým ho předvádí se objevil až v 18. století po otevření Janova hrobu v katedrále před blahořečením 1719 a svatořečením 1725. Přitom byla v lebce objevena zachovaná tkáň Janova těla a na základě tehdejších vědeckých znalostí prohlášena za zázračně zachovaný Janův jazyk. Teprve v roce 1972 moderní medicína přesně určila tuto tkáň jako tkáň mozkovou.

Jen velice zřídka je Jan zobrazován s *lebkou* a to většinou jako modlící se a rozjímající o smrti a pomíjivosti pozemského života. Světci byli zobrazováni s lebkou až od konce 16. století, kdy tento ikonografický motiv zavedli Jezuité.

Ruka na srdci Jana Nepomuckého vyjadřuje vnitřní smýšlení Janovo o povinnosti milovat Boha celým srdcem. Gesto také znamená odevzdat se dobrovolně do rukou Božích, tedy svěřit se do jeho mocné ochrany. Různá gesta rukou se vyskytují zejména v ikonografickém typu Jan Nepomucký na modlitbách. Zde je Jan zobrazován také se *zkříženýma rukama,* což je vyjádřením, že světec je v intimní modlitbě. S rukama zvednutýma *k nebi,* dlaněmi vzhůru, znamená modlitbu. Další ikonografický typ je klečící nebo stojící světec v kanovnickém rouše v oblacích, obyčejně s biretem v ruce, nebo položeným vedle a nebo světec v extázi s rozhozenýma rukama do stran.

Protože podle pověsti Jan vykonal před smrtí pouť do Staré Boleslavi k Panně Marii, kterou uctíval a k místu smrti sv. Václava, bývá někdy zobrazován také v poutnickém rouchu a s obrazem Panny Marie Staroboleslavské, tedy *s Paladiem* Země České.

Nejvýznamnější kanonická podoba Jana Nepomuckého s ukřižovaným Kristem a palmou v kanovnickém oděvu v klerice, rochetě, almuci a s biretem na hlavě byla vytvořena barokním sochařem Janem Brokoffem v roce 1683 k třístému výročí Janova umučení a to podle návrhu Mathiase Rauchmillera z Vídně. Tato socha, která se stala první sochařskou výzdobou Karlova Mostu, byla odlita z bronzu v Norimberku a její původní dřevěný originál je nyní umístěn v kostele Sv. Jana na Skalce naproti Emauzskému klášteru na Slovanech. Socha splnila představy o podobě svatého a snad žádné jiné dílo neproniklo do lidového prostředí tak spontánně jako tato světcova podoba. Pětici hvězd kolem hlavy sochy přidala barokní ikonografie. Od tohoto vzoru se později v 18. i 19. století odvíjely další varianty a to nejen pro tvůrce soch

umístěných na četných mostech v zemi, ale i pro tvůrce lidových dřevořezeb, obrazů, obrázků na skle apod.

Z dalších námětů zobrazení, méně používaných v lidovém umění, můžeme uvést ta, na kterých Jan rozdává almužnu – byl totiž titulárním almužníkem, dále Jana stojícího před králem žádajícím vyzrazení zpovědního tajemství, zobrazení svržení s kamenného mostu a obraz Jana plovoucího na hladině vody, s pěti hvězdami kolem hlavy. Ve společnosti světce jsou často zobrazováni putti nesoucí atributy jeho svatosti: jazyk, krucifix, věneček, knihu, palum paladium země České. Jan Nepomucký bývá také zobrazen ve dvojici s Janem Sarkandrem a Antonínem Paduánským, na lidových podmalbách na skle pak i s jinými svatými. Z vosku bývalo zhotovováno tzv. *druhotné tělo* podle Janova těla v rakvi umístěné v původním náhrobku. Popsaný typ zobrazení Jana Nepomuckého se během 17. a 18. století ustálil jak v akademickém projevu malířském, tak v sochařském a lidový umělec tento výraz přejímal, kopíroval či přetvářel podle svých představ a invence hlavně na základě soch a obrazů v kostelích. Jednalo se o díla předních barokních umělců jako byli Škréta, Raab, Rainer, Hellich a další.

Nakonec bych chtěla připomenout, že ke sv. Janu Nepomuckému se o pomoc a milost obraceli nemocní zimnicí, křečemi, vředy, padoucnicí dále tonoucí ve vodách, padající ze skály, ženy v požehnaném stavu. V čase sucha je Jan prošen o déšť a je vzýván také v záležitostech soudních. U Janova hrobu byly zavěšovány votivní obrázky a modlitby v českém, německém i latinském jazyce. Je patronem země České a kněží. Je také ochráncem ve válečném nebezpečí a ochráncem proti pomluvě.

LITERATURA

Bitnar V.–Procházka K.: *Pragenzia Svatojánská.* Praha 1929.
Borový K.: *Sv. Jan Nepomucký, mučedník a hlavní patron království českého.* Praha 1878.
Kalista Z.: *Z legend českého baroka.* Olomouc 1934.
Kašpar V.: *České nebe.* Praha 1940.
Křesťanské symboly. Jaroslav Studený, Olomouc 1992.
Royt J.: *České nebe.* Katalog výstavy, Klášter sv. Jiří, Praha 1993;
Barokní pouť a poutní místa. Dějiny a současnost 13, 1991.
Ryneš V.: *Atributy Jana Nepomuckého.* Zpravodaj středověké vlastivědy a kronikářství, 1969.
Vlnas V.: *Jan Nepomucký, česká legenda.* Praha 1993.
Vlček E.: *Jan z Pomuku.* Vesmír, Praha 1993.

DIE GESTALT DES HL. JOHANNES VON NEPOMUK IN DER VOLKSKUNST

Resümee

Der hl. Johannes von Nepomuk lebte im 14. Jahrhundert unter der Herrschaft des Königs Wenzel IV. Er war in hohen kirchlichen Posten tätig und bekleidete das Amt des Generalvikars. Von dieser Funktion aus trat er in einem Streit zwischen der Kirche und dem König auf und schließlich wurde er zum Opfer dieses Streits. Im Jahre 1393 starb er den Tod eines Märtyrers und sein Körper wurde von der Prager Steinbrücke in die Moldau hinabgestürzt. Später wurde er in der St. Veit-Kathedrale beerdigt. Nach der stürmischen Zeit der Kriege, die der Reformation ein Ende gemacht haben, wird die Gestalt des Doktor Johannes (Johánek) zu einem legendären, von Wundern gefüllten Leben erweckt. Der Johannes wurde 1719 seliggesprochen und 1729 heiliggesprochen, aber schon lange vorher, von Mitte des 17. Jahrhunderts an, hat sich seine Verehrung verbreitet. Johannes von Nepomuk hauptsächlich ein Prager Heiliger und aus diesem Grund fand eine Wallfahrt alljährlich gerade

in Prag statt. Die Pilger aus böhmischen Ländern, Bayern und anderen Gebieten nahmen an Feiern auf der Karlsbrücke und bei anderen Johannes-Statuen teil. Nach der Kanonisierung wurde zu Ehren des hl. Johannes mit dem Aufbau von Statuengruppen, ihm geweihten Kapellen und Kirchen begonnen. Der Kult des hl. Johannes von Nepomuk, vom bildenden Darstellen mit Motiven eines legendären Lebens begleitet, hat zielbewußt die Rekatholisierung der Böhmischen Länder gefördert. Die Darstellung des Heiligen war ein Werk von Volkskünstlern, Malern, Schnitzlern und Herstellern der Wallfahrtswaren. Der hl. Johannes von Nepomuk ist folgend dargestellt: im Kanonikerkleid mit Attributen, Buch, Brücke, Kruzifix, Palmblatt, fünf Sterne, Finger auf dem Mund, Zunge. Die älteste Darstellung stammt aus dem Jahr 1629. Er wird als eine auf dem Wasser schwimmende Gestalt dargestellt, als ein Beichtvater, von Engeln umgeben, die seine Attribute tragen.

ST. JOHN OF NEPOMUK IN FOLK ART

Abstract

The patron of the Czech lands St. John of Nepomuk lived in the 14th century in the reign of King Wenceslas IV. He had important functions in the Church including that of the general vicar. This post gave him the right to participate in the disputes between the Church and the King the victim of which he later became. He died has a martyr in 1393, and his body was thrown from the Prague stone bridge into the river Vltava. Later he was buried in St. Vitus Cathedral. After the violent wars that stopped the reformation, the figure of doctor Johann (John) starts his legendary life full of miracles. John of Nepomuk was beatified in 1719 and sanctified in 1729, but even much earlier since the half of the 17th century he had been worshipped. John of Nepomuk was a Prague saint in the first place; that is why there was a pilgrimage held in Prague every year. The pilgrims from the Czech lands, Bavaria and other places participated in the ceremony on the Charles bridge and at the other statues of John. After the canonization John's statues, chapels and churches consecrated to him started to be built. His legendary life became a main subject of visual arts accompanying his cult which supported the process of recatholicization of the Czech lands. The popular artisans, painters, vood-carvers and producers of minor fair goods began to work. John of Nepomuk was depicted in canons' vesture with his attributes, the book, the bridge, the cross, the palm leaf, five stars, with his finger on the mouth and with his tongue. The oldest picture goes back to 1629. He is usually depicted as a figure floating on water, as a confessor surrounded by angels carrying his attributes.

in Prag [illegible]
auf der [illegible]
des 18. [illegible]
nen. [illegible]

[illegible]

[illegible]

Abstract

The [illegible]

KULT SVÄTÉHO VENDELÍNA NA OKOLÍ TRENČÍNA

Milan Chlebana, Trenčianske múzeum, Trenčín

K patrónom agrárneho kultu na území Slovenska patrí aj svätý Vendelín. Je patrón pastierov, oviec, hovädzieho dobytka a v niektorých lokalitách ho vnímajú ako ochrancu pred dobytčím morom. Kult tohto svätca je známy viac-menej po celom teritóriu Slovenska, no najmä v jeho západnej časti, ktorá hraničí s Moravou a Rakúskom. Vo svojom príspevku sa venujem kultu tohto svätca na okolí Trenčína. Je to predovšetkým oblasť vymedzená hranicami okresu, ktoré však celkom nerešpektujem a prekročím ich v južnom smere do okresu Trnava a v severnom smere do okresu Považská Bystrica. Na začiatok si priblížime tohto svätca niekoľkými všeobecnými údajmi.

Podobne ako o iných svätcoch i o svätom Vendelínovi nám najviac materiálu poskytujú legendy. Materiál z týchto prameňov býva bohatý i zaujímavý, z faktografického hľadiska často sporný. Pramene sa zhodujú v čase jeho narodenia – okolo roku 550, niektoré uvádzajú ako rodisko Škótsko, iné zase Írsko. Sú bádatelia, ktorí odvodzujú Vendelínovo meno dokonca z waleského slova *Owendyl*, čo je podobné aj so spôsobom písania tohto mena – *Wendelyn*. Jeho pôvod bol šľachtický, ba dokonca kráľovský, čo však v keltskej oblasti neznamená veľa, pretože tam sa každé kmeňové knieža cítilo kráľom. Vo svojich dvadsiatich rokoch sa Vendelín rozhodol, že bude putovať do Ríma. Tu ho požehnal pápež. Potom odišiel na sever a v Trevíri sa usadil ako pustovník. Aby mal z čoho žiť, prijal službu pastiera u šľachtica. Vendelín pásol zvieratá a pritom sa oddával rozjímaniu a modlitbám. O jeho zbožnom živote sa dozvedeli mnísi z blízkeho kláštora v Tholey. Skupina mníchov ho vyhľadala a oznámila mu, že ho menovali opátom svojho kláštora. On menovanie prijal a žil v tomto kláštore až do roku 617, kedy tu zomrel.

O jeho pohrebe sa tiež zachovala zaujímavá legenda: mnísi z Tholey pochovali svojho predstaveného do hrobu. Na druhý deň však našli jeho mŕtve telo ležať vedľa hrobu. Mnísi sa rozhodli zapriahnuť do káry dva voly a nechali naložené Vendelínovo telo ťahať, kde chcejú. Zvieratá vyšli s povozom na horu, kde sa kedysi pustovník modlieval. Tu opáta pochovali a čoskoro sa pohrebisko stalo pútnickým miestom. Postupom času vzniklo z pútnického miesta mesto St. Wendel nad Sárou.

Po smrti uctievali sv. Vendelína predovšetkým v oblasti, ktorú vymedzovali mestá Trier – Verdun – Metz. Úcta k tomuto patrónovi sa prejavovala už v 11. a 12. storočí, ako o tom svedčí ikonografický materiál z chrámu sv. Vendelína.

V slovenskej odbornej spisbe nenájdeme o svätom Vendelínovi zásadnejšie zmienky

1. Socha sv. Vendelína. Záblatie, okr. Trenčín. Foto: M. Chlebana 1995.

v staršom období. V posledných desaťročiach je výnimkou diplomová práca Veroniky Komorovskej. Ako poslucháčka národopisu na Filozofickej fakulte Univerzity Komenského v Bratislave, zakončila svoje štúdium v roku 1975 prácou Ľudoví patróni v agrárnom kulte. Je to práca priekopnícka z viacerých pohľadov. V prvom rade tematickým zameraním, ďalej pasportizáciou reálií o svätom Vendelínovi v západnej časti Slovenska. Môžeme sa z nej tiež dozvedieť o prameňoch, prácach a bádateľoch viažúcich sa k tejto tématike, najmä v mimoslovenských reláciách. V Rakúsku sa zaoberal bádaním o tomto svätcovi Helmuth Paul Vielhauer z univerzity vo Viedni, v Nemecku Wilhelm Jacobeit z Berlína. Veronika Komorovská sa k svojej diplomovej téme vrátila a uverejnila o svätom Vendelínovi rozsiahlu štúdiu v časopise Slovenský národopis.

Kult svätého Vendelína putoval z Porýnia na východ zásluhou obchodných kontaktov. Tirolčania sem chodili na trhy a jarmoky i ako sezónni poľnohospodárski pracovníci. A naopak dobytkári od St. Wendelu prichádzavali nakupovať dobytok do Tirolska. Tak sa kult tohto patróna udomácnil i v Rakúsku. Jeho ďalšie šírenie podporili kontakty medzi obyvateľmi jednotlivých krajín Rakúsko-Uhorskej monarchie. Zo západnej časti Slovenska odchádzalo do Rakúska množstvo záujemcov o sezónne

2. *Socha sv. Vendelína. Piešťany, okr. Trnava. Foto: M. Chlebana 1995.*

práce v poľnohospodárstve, ale i v cukrovaroch, liehovaroch. V tomto smere boli významné aj cesty slovenských pútnikov do pútnických miest v Rakúsku. I keď väčšina našich krajanov odchádzala do blízkej i ďalekej cudziny z ekonomických dôvodov, nemožno vylúčiť ani vzájomné kultúrno-sociálne väzby jednotlivých etník. To bola tiež jedna z možností preniknutia kultu svätého Vendelína na naše územie, najmä do jeho západných regiónov.

V slovenskej ikonografii ľudovej proveniencie je postava svätého Vendelína zastúpená málo. Irena Pišútová spracovala ľudové obrázky na skle v dvoch zväzkoch: Ľudové maľby na skle, Martin 1969; Ľudové maľby na skle II, Martin 1979. Z celkového počtu 1458 sklomalieb publikovaných v obidvoch zväzkoch iba 20 kusov predstavuje sv. Vendelína, čo je len 1,36 % z celého spomenutého množstva.

V našej záujmovej oblasti sa nachádzajú tieto objekty viažúce sa k sv. Vendelínovi:

Okres Trenčín

Veľké Bierovce: Kostol sv. Vendelína z rokov 1944–1945, postavený na mieste staršieho kostola. Oltárny obraz sv. Vendelína, horizontálnej orientácie. Profánna

3. Socha sv. Vendelína. Piešťany-Banka, okr. Trnava. Foto: M. Chlebana 1995.

podoba pastiera v dlhom hnedom plášti má zopnuté ruky, pri svätcovi sa pasú ovce, ďalšie tradičné atribúty chýbajú.

Soblahov: Kaplnka sv. Vendelína, stavba s rozmermi asi 3×4 metre, dvojspádová strecha, vo vnútri valená klenba. Kamenný kolorovaný reliéf sv. Vendelína nad obetným stolom. Svätec má dlhý plášť, veľký klobúk, na pravom boku kapsu, pri ľavej ruke palicu. Zo zvierat krava, ďalej architektonické prvky – kostol, dom, studňa.

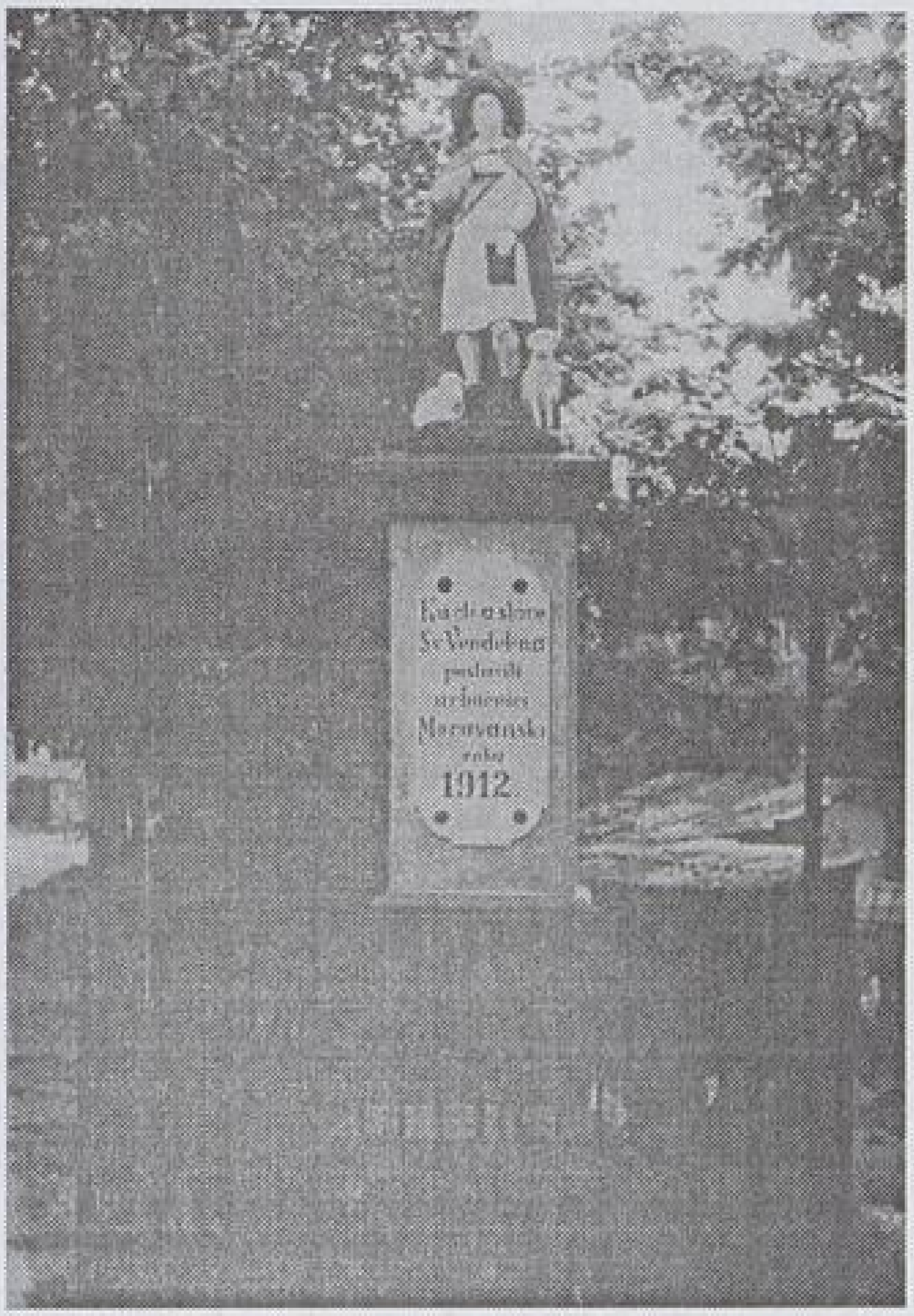
Záblatie – Trenčín: Socha sv. Vendelína v životnej veľkosti na miestnom cintoríne. Dlhý odev má podobu ľudovej odevnej súčiastky – h a l e n a, na hlave klobúk, na pravom boku kapsa, pri nohách dve ovce (obr. 1).

Částkovce: Prícestná pieskovcová socha, o pravé plece má opretú lopatkovitú palicu, pri nohách ovca a krava.

Hrádok: Socha pred kostolom, cez plece pastierska kapsa, postava sa opiera o rýľ, pri nohách krava. Evidentná podobnosť so staršou sochou v neďalekých Piešťanoch-Banke.

Modrová: Prícestná socha, dlhý plášť, klobúk, kapsa na ľavom boku, v ľavej ruke kniha, súčasne ňou pridržiava palicu, pri nohách dve ovce.

4. *Socha sv. Vendelína. Moravany nad Váhom, okr. Trnava. Foto: M. Chlebana 1995.*



Okres Trnava

Piešťany: Pieskovcová socha pri farskom kostole (nachádzajú sa tam aj sochy iných svätcov), na hlave klobúk, na pravom boku kapsa, v pravej ruke kniha, pri nohách dve ovce (obr. 2).

Piešťany-Banka: Prícestná socha, klobúk, dlhý plášť, v rukách drží dlhú palicu, pri nohách krava (obr. 3).

Moravany nad Váhom: Prícestná socha kolorovaná, klobúk, dlhý plášť, v ľavej ruke kniha, pri nohách dve ovce (obr. 4).

Okres Považská Bystrica

Zubák: Kostol sv. Vendelína z 19. storočia na mieste staršieho kostola. Oltárny obraz – okolo kľačiacej postavy sa pasú ovce. Prícestná kaplnka, v nej soška sv. Vendelína – pastierik s kapsou na ľavom boku s hákovitou palicou v pravej ruke.

Zobrazenie svätého Vendelína nie je rovnaké vo všetkých vyššie uvedených prípadoch i keď niektoré znaky svätca sú spoločné. Atribúty viažúce sa k svätcovi nám približujú jeho život i patronáciu. Ako patrón pastierov a dobytka má okolo seba zvie-

ratá, predovšetkým ovce a hovädzí dobytok. Ďalším znakom jeho pôvodného zamestnania je kapsa, ktorá sa vyskytuje takmer vo všetkých prípadoch jeho vyobrazenia. K výstroji pastierov patrí neodmysliteľne palica. Svätý Vendelín ju drží, prípadne je opretá o niektorú časť jeho tela. Má podobu rovnej drevenej žrďky, niekedy s jedným zahnutým koncom. Zvláštna je palica, ktorá má jeden koniec lopatkovite rozšírený. Túto podobu palice ako súčasť pastierskej výstroje u nás nepoznáme. Je importom zo západnej Európy. Pre niektorých tvorcov sôch Sv. Vendelína bola natoľko neznámym predmetom, že jej dali podobu rýľa a svätec potom pôsobí s týmto atribútom ako patrón roľníkov. Na mnohých miestach ho takto aj uctievajú. Napokon nemožno obísť jeden z najdôležitejších atribútov, ktorým je kniha. Tá nám oznamuje, že sv. Vendelín bol vzdelaný muž a mal liečiteľské schopnosti.

Je pozoruhodné, že na okolí Trenčína kult svätého Vendelína nedosiahol väčších rozmerov a to i napriek skutočnosti, že je to stará roľnícka a pastiersko-chovateľská oblasť. Napríklad vo zvykoslovných prejavoch súvisiacich s prvým výhonom hovädzieho dobytka na pašu sa dochovali prvky starej ľudovej viery, často zmiešané s prejavmi kresťanských obradov, ale svätý Vendelín tu absentuje. Z reálií, týkajúcich sa tohto svätca, nachádzame v okrese Trenčín len jeden jemu zasvätený kostol, jednu kaplnku a štyri prícestné sochy. Ďalší kostol, kaplnka a tri prícestné sochy sú v susedných okresoch, ale zjavne v kontaktových zónach s okresom Trenčín. Napokon v celej Nitrianskej diecéze sú len dva kostoly zasvätené Vendelínovi, zhodou okolností obidva na teritóriu, ktoré nás zaujíma. V niektorých lokalitách regiónu chovatelia vedeli a vedia, kto je patrónom domácich zvierat, ale neobracali sa k nemu s osobitnými prosbami alebo modlitbami. V iných ho vôbec nepoznajú ani len ako svätca, v ďalších je ich vzťah k nemu rozporný. Napríklad na kopanici Dastin, patriacej do obce Nová Lehota, chovatelia sv. Vendelínovi nadávali, ak im uhynul dobytok. Podobne je známe vyčitovanie sv. Urbanovi, ak mráz, alebo krupobitie zničili úrodu hrozna.

Strediskom kultu svätého Vendelína pri Trenčíne bola obec Veľké Bierovce. Stretávame sa tu s niektorými zvyklosťami a javmi, ktoré sú v iných lokalitách neznáme. Je to pôvodom poľnohospodárska lokalita, založená na vážskej nive. Poľnohospodárstvo tu bolo vždy spojené s chovom domácich zvierat, Súčasný kostol zasvätený sv. Vendelínovi, postavili v posledných rokoch druhej svetovej vojny (1944–1945). Stojí na mieste staršieho barokového kostola z roku 1766, ktorý mal toho istého patróna. Medzi obyvateľmi obce sa traduje, že v čase výstavby staršieho kostola bol dobytčí mor a chrám je preto zasvätený Vendelínovi. Zo staršieho kostola sa zachoval pôvodný oltárny obraz namaľovaný na plátne. Predstavuje sv. Vendelína, oblečeného v červenom rúchu, v ľavej ruke drží palicu, pri nohách má ovce, v pozadí je pasúca sa krava. Tento obraz sa tiež vymyká zo schémy, ktorá nám približuje svätca najmä prostredníctvom sôch – plastík. Rozdiely sú evidentné predovšetkým v odevných súčiastkach a absencii atribútov – pastierska kapsa, kniha.

Stavba staršieho kostola z roku 1766 a patrocínium možno súvisia s barokovou jezuitskou propagandou šírenia úcty k tomuto svätcovi, ako patrónovi dobytka a ochrancovi pred morovou nákazou. Túto domnienku podporuje i ďalšia známa skutočnosť, týkajúca sa sochy sv. Vendelína v obci Záblatie, ktoré je v súčasnosti miestnou časťou mesta Trenčín. Podľa ústnej tradície tu zúril v roku 1773 dobytčí mor. Na deň sv. Vendelína sa v tejto dedine konala prosebná pobožnosť s procesiou. Z vďaky

za odvrátenie moru nechali roľníci a chovatelia zo Záblatia postaviť sochu patrónovi domácich zvierat. Táto socha svojimi rozmermi prevyšuje všetky ostatné, ktoré sa nachádzajú v našej záujmovej oblasti. Historické reálie nám potvrdzujú údaje z ľudovej tradície. Podľa nich v rokoch 1748–1750 podľahlo dobytčiemu moru v Trenčianskej stolici 3 987 kusov dobytka. Je to mnoho na počet kusov, ale i ako hodnota, ktorú možno vyjadriť v peniazoch. Nie je preto čudné, že chovatelia boli vystrašení a použili všetky spôsoby a prostriedky na odvrátenie takej katastrofy. Príklad zo Záblatia hovorí jasnou rečou. Socha sv. Vendelína tu bola pôvodne umiestnená pri ceste, v blízkosti cintorína. Keď bolo neskoršie treba cintorín rozšíriť, socha sa dostala na jeho územie. Pobožnosť pri nej dodržiavali 20. októbra. Bola to procesia veriacich s kňazom, na čele procesia niesli kríž. Pri soche sa kňaz modlil loretánske litánie, ktoré ukončili veriaci slovami: *Svatí Vendelíne, dobitka patróne, oroduj za nás.* Tieto slová sú napísané aj na podstavci pod sochou.

Ešte do rokov 1. svetovej vojny nebol sviatok svätého Vendelína iba miestnou záležitosťou dediny Veľké Beriovce. Zo susedných obcí Rozvadze, Veľké Stankovce i trochu vzdialenejšieho Selca (10 km) sem putovali veriaci. V najbližšiu nedeľu po 20. októbri prichádzali do kostola vo Veľkých Bierovciach pútnici pod zástavami s nábožnými spevmi a modlitbami. 20. októbra, v deň sv. Vendelína, chovatelia z Veľkých Bieroviec kládli v kostole na oltár peniaze, ktoré mali funkciu obetín. Počas každodenných októbrových večerných pobožností sa modlili v kostole celý týždeň k patrónovi za domáce zvieratá. Tu sa tiež dochovala tradícia preháňania dobytka okolo kostola. Informátori si už nevedeli spomenúť na význam tohto zvyku a nepamätajú sa ani na smer pohybu zvierat – v dráhe slnka alebo proti slnku.

Druhou lokalitou, kde sa kult svätého Vendelína prejavil výraznejšie oproti iným obciam, bol Soblahov. Nachádza sa asi 4 km juhovýchodne od Trenčína v malom údolí s potokom, chotár lokality je pahorkovitý až kopcovitý. Kaplnka zasvätená Vendelínovi stojí na kopci nad dedinou. Zobrazenie svätca prestavuje kamenný kolorovaný reliéf nad obetným stolom. Okrem atribútov známych z iných lokalít, sú v blízkosti svätého Vendelína aj architektonické prvky: kostol, dom a studňa. Lopatkovitá palica opretá o svätcovu ruku, pôsobí v tomto kraji nezvyčajným dojmom. Latinský nápis pod reliéfom oznamuje, že kaplnka bola postavená roku 1798. Okolo kaplnky prechádzali domáce zvieratá na pašu. Niektorí chovatelia v Soblahove sviatok tohto patróna dodržiavali a ctili ho. Napríklad roľník Vendelín Halgoš v tento deň zvieratá nezapriahal. Vyhnal ich z maštale na pasienok, akoby na prechádzku. Potom ich dohnal naspäť do maštale a tu ich nakŕmil. Tieto zvyklosti nedodržiavali všetci chovatelia, možno predpokladať, že vyššie opísaná skutočnosť mala súvislosť s rovnakým menom patróna i chovateľa. Svätá omša sa slúžila v kaplnke 20. októbra. Kňaz a miništranti boli pod strechou kaplnky, veriaci vonku. Okolo kaplnky horelo počas bohoslužieb množstvo sviečok, ktoré boli obetinou a súčasne osvetľovali priestor. Na deň sv. Marka – 25. apríla sa svätievali oziminy. Procesia veriacich spolu s kňazom sa pravidelne zastavila pri kaplnke. Aj túto skutočnosť možno snáď brať ako dôkaz toho, že obidvaja svätci patria do okruhu patrónov agrárneho kultu.

Prícestná socha svätého Vendelína v Častkovciach je z roku 1857. Osadenie tejto sochy malo iné príčiny, než v ďalších lokalitách regiónu. Podľa ústnej tradície tu bol v polovici 19. storočia mor. Roľníkovi Jurajovi Palkechovi zomrel na túto chorobu jediný syn, ktorý sa menoval Vendelín. Z veľkého žiaľu dal otec postaviť sochu svät-

covi, ktorý mal s jeho synom rovnaké meno. Obyvatelia obce vedia, že socha predstavuje patróna domácich zvierat. Boli tu známe votívne dary, ktoré mali podobu sviečok. Chovatelia ich zapaľovali na sviatok patróna, ak dobytok ochorel, prípadne aj v iné dni roka.

V Moravanoch nad Váhom postavili sochu sv. Vendelína urbárnici v roku 1912, ako to oznamuje aj nápis na podstavci. Socha je kolorovaná, v železnej ohrádke, v blízkosti sú zasadené mladé lipky. Na sviatok Božieho Tela sa v obci stavali oltáriky – boli štyri, pri sv. Vendelínovi bol jeden z nich. Ulica, kde stojí socha svätca, má pomenovanie K Vendelínkovi.

V dedine Zubák, okr. Považská Bystrica je zaujímavou skutočnosť, že Vendelín tu má dva objekty. Je to kostol s jeho patrocíniom a prícestná kaplnka so sochou svätca.

Je zaujímave sledovať výskyt mužského mena po tomto svätcovi. Soblahov je lokalita, kde sa v posledných desaťročiach krstili chlapci týmto menom. V niektorých rodinách sa vyskytovalo i po niekoľko generácií. Úplne odlišná je situácia vo Veľkých Bierovciach – obidve dediny nám poskytli najviacej údajov viažúcich sa k sv. Vendelínovi. Tu je v súčasnosti (1995) len jediný nositeľ tohto mena a to po veľmi dlhom čase. V Častkovciach v súčasnom období nie je Vendelín ani jeden.

Úcta k sv. Vendelínovi v posledných približne päťdesiatich rokoch upadla. Týka sa to najmä roľnícko-chovateľských vrstiev, kde mala v minulosti svoje opodstatnenie. Násilná kolektivizácia poľnohospodárstva zasiahla do tradičných vidieckych štruktúr nepriaznivo. Svoju úlohu tu zohrala i viac-menej úspešná snaha vládnúcej moci o ateizáciu spoločnosti. Takmer polstoročie existencie v netradičných sociálno-politických a ekonomických podmienkach urobilo svoje. Svätý Vendelín je zriedka známy ako jeden zo svätcov, pre strednú a mladšiu generáciu je takmer neznámy ako patrón domácich zvierat. Preto je veľmi sympatická snaha Obecného úradu v Soblahove, ktorý chce obnoviť kaplnku svätého Vendelína. Tento objekt by sa mal opäť zaskvieť vo svojej niekdajšej kráse. Podobne ako pred mnohými rokmi v minulosti, znova ožije slávnostnými bohoslužbami 20. októbra, v deň sv. Vendelína, za účasti veriacich obce. Tak by sa aspoň čiastočne obnovila niekdajšia tradícia, spojená s úctou k tomuto svätcovi.

LITERATÚRA

Komorovská Veronika: *Ľudoví patróni v agrárnom kulte.* Diplomová práca. FF UK Bratislava, 1975.

Komorovská-Géciová Veronika: *Rozšírenie kultu sv. Vendelína na Slovensku.* Slovenský národopis 43, 1995, 89–106.

Komorovský Ján: *K otázke antropogeografie náboženstva.* Slovenský národopis 42, 1994, 71–72.

Schauber Vera–Schindler Hanns Michael: *Rok se svatými.* Karmelitánské nakladatelství, Kostelní Vydří, 1994, 546.

Manns Peter: *Svätí regionálneho kalendára.* Zväzok II. júl–december (rukopis).

Liptovská Miriam: *Celý rok so svätými.* Slovenský ústav svätého Cyrila a Metoda. Rím 1988.

Pišútová Irena: *Ľudové maľby na skle.* Martin 1969.

Pišútová Irena: *Ľudové maľby na skle* II. Martin 1979.

Horváth Pavol: *Poddaný ľud na Slovensku v prvej polovici 18. storočia.* Bratislava 1963.

Jacobeit Wilhelm: *Der Stab des heiligen Wendelin.* Deutsches Jahrbuch für Volkskunde VI. Berlin 1960, 182–186 (podľa Veroniky Komorovskej).

Chlebana Milan: *Zvyky spojené s prvým výhonom hovädzieho dobytka na okolí Trenčína.* Západné Slovensko 5, 1978, 159–165.

DER KULT DES HL. VENDELÍN IN DER UMGEBUNG VON TRENČÍN

Resümee

Der Kult des hl. Vendelín in der Umgebung von Trenčín war nicht sehr stark ausgeprägt. Diese Tatsache stimmt mit anderen slowakischen Regionen überein, nur die Westslowakei ist eine Ausnahme. Das Zentrum des Kults war das Dorf Veľké Bierovce, wo sich eine dem hl. Vendelín geweihte Kirche befindet. Die zweite Lokalität ist Soblahov. Durch ein Zusammentreffen von Umständen erinnern an den Heiligen in beiden Fällen Bauwerke, nicht Statuen, im Gegensatz zu anderen Gemeinden. Ebenso wie Záblatie (eine Statue auf dem Friedhof) befinden sich die obengenannten Ortschaften in unmittelbarer Nähe von Trenčín (nicht mehr als 5 Kilometer entfernt). In einigen Gemeinden sind die Statuen und Kapellen an Orten, wo das Vieh zur Weide getrieben wurde: Banka, Modrová, Soblahov, Záblatie, Zubák. Eine wichtige Tatsache scheint die Viehpest gewesen zu sein, die einerseits den Bestand an Haustieren dezimierte, anderseits jedoch den Kult des hl. Vendelín unterstützte. Das war in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts. Die ältere Kirche in Veľké Bierovce (1766), die Kapelle in Soblahov (1798), die Statuen des hl. Vendelín in Záblatie (1773) und bei der Kirche in Piešťany (1760) sind an diesen Zeitraum geknüpft. Die Migration der Bevölkerung kann auch nicht außer Betracht gelassen werden, denn sie verhalf zur Festigung und möglicherweise auch zur Einführung des Vendelín-Kults. Im Zusammenhang mit den ökonomischen und politisch-gesellschaftlichen Umwandlungen in den letzten fünfzig Jahren ist die Verehrung des Heiligen verkommen.

THE CULT OF ST. WENDELL (VENDELÍN) IN THE NEIGHBOURHOOD OF TRENČÍN

Abstract

The cult of St. Wendell in the neighbourhood of Trenčín was not very significant. This fact corresponds to the other regions in Slovakia with the exeption of its western part. The centre of the cult was the village Veľké Bierovce where the church consecrated to St. Wendell was built. The second locality is Soblahov. Coincidentally, the saint is commemorated not by statues, but by buildings – unlike other places. Together with Záblatie (the statue in the churchyard) they are all situated in the neighbourhood of Trenčín (up to 5 kilometres). In some villages we can find statues and little chapels in the places where the cattle went to pastures: Banka, Modrová, Soblahov, Záblatie and Zubák. The cattle pest seems to be a very important factor: on one hand it destroyed the herds of cattle, on the other it supported the cult of St. Wendell in the second half of the 18th century. The construction of the older church in Veľké Bierovce (1766), of the chapel in Soblahov (1798), of the statue of St. Wendell in Záblatie (1773), and in front of the church in Piešťany (1760) are linked with this very period. Quite an important fact was also the migration which supported the cult. In connection with the economic, political and social changes in recent 50 years the respect for the saint declined.

SV. VENDELÍN A JEHO MÍSTO V LIDOVÉ TRADICI

Jitka Matuszková, Památkový ústav, Brno

Sv. Vendelín byl podle legendy údajně stvořené v 15. stol. synem irského nebo skotského krále, v tom se ikonografie rozcházejí. Tajně se rozhodl sloužit bohu, zřekl se proto následnictví trůnu a vydal se na pouť do Říma. Při návratu se usadil v trevírské krajině, dnešním Sársku, v místech města St. Wendel[1] (severně od Saarbrückenu). Žil zde v hluboké samotě, ale donucen hladem prosil bohatého statkáře o skývu chleba. Ten mu však odmítl poskytnout stravu bez práce a zaměstnal Vendelína jako pasáka vepřů a později také ovcí.[2] Legenda tvrdí, že i když pásl své stádo sebedál, vždy se vrátil na statek ve stanovenou hodinu. Modlitba, nábožné rozjímání, pokora a dobrovolná chudoba ho přivedly ke křesťanské dokonalosti a svatosti. Stáda svá pásal nejraději na vzdálených místech, která mu poskytovala možnost nerušené modlitby. Na cestě ke svatosti musel překonávat různé nástrahy a pokušení v podobě slz, které rodiče vyplakali nad ztraceným synem; ve vidině štěstí, slávy a moci, které ho jako následníka trůnu čekaly.

Nakonec se však vrátil k poustevnickému životu, vstoupil do řeholního řádu benediktínů a zemřel kolem roku 617[3] jako opat kláštera v Tholey. Teprve před smrtí vyjevil zpovědníkovi svůj královský původ. Na jeho hrobě byla vystavěna kaplička, která byla později nahrazena kostelem, v jehož blízkosti vzniklo město St. Wendel, které se stalo poutním místem. Sv. Vendelín byl ctěn a vzýván v morovém roce 1320. V té době byl hrob a kostel obzvláště hojně navštěvován poutníky.[4]

Sv. Vendlelín je patronem Sárska, kraje kolem Mosely a zprostředkovaně také, jako jeden ze Čtrnácti svatých pomocníků, mezi něž bývá někdy počítán, kraje kolem řeky Mohan. Je pokládán za ochránce pastýřů a stád. Nejstarší vyobrazení světce pochází z konce 14. stol. a je jím socha na portálu farního kostela v St. Wendelu. V témže kostele je Vendelínova údajná podoba ve svorníku křížové klenby v podvěží kostela a na sarkofágu z poč. 15. stol.

K prvnímu většímu rozkvětu kultu sv. Vendelína dochází na přelomu 15. a 16. stol., druhé vyvrcholení nastalo v 18. stol. Je tedy přirozené, že v průběhu tří století trvání světcova kultu se proměňovala jeho ikonografie. Na přelomu 14. stol. a 15. stol. byl zobrazován jako opat ve splývavé tunice a v plášti s kapucí a jeho atributem byla opatská hůl a kniha. Koncem 15. stol. Vendelín změnil svou podobu. Už není představován jako mnich, ale jako pastýř, aby lépe odpovídal kultu ochránce dobytka. Je oděn v polodlouhé přepásané sukni vpředu vykasané a v dlouhém splývavém pláš-

1. Socha sv. Vendelína. Bojkovice.

ti s kapucí nebo s kuklou na hlavě, může mít i klobouk. Jako doplněk má na řemenu křížem přes hruď pověšenu pastýřskou mošnu. Jeho tehdejším atributem bylo gesto nabádající k modlitbám za ochranu stád. Trvalým osobním atributem sv. Vendelína je již od konce 15. stol. zvláštní pastýřská hůl, opatřená ne jednom konci lopatkou na házení kamenů po ovcích vybíhajících ze stáda. Mohl však mít i obyčejnou pastýřskou hůl. Na vyobrazeních z přelomu 15. a 16. stol. drží v ruce nebo na paži růženec. Atribut gesta a růžence v pozdější době mizí. V 17. stol. byl zpodobován v barokním oděvu, tvořeném botami, punčochami, krátkými nohavicemi a kloboukem s širokou krempou. Kabát měl pouze výjimečně, zato mu jen zřídka chyběla pastýřská brašna. V 18. stol. převládalo vyobrazení mladého elegána v rokokových šatech. V této době se objevuje jako atribut kůň. Dalším osobním atributem světce je stojící nebo klečící ovce, kráva, případně vepř. Ojediněle se od 16. stol. vyskytuje i pastýřův pomocník – pes. Koruna ležící na zemi poukazuje naVendelínův královský původ, ale jako atribut se vzácně objevuje teprve v 18. stol. Na konci středověku a počátkem 16. stol. byl sice zobrazován světec s korunou u nohou a s poutnickou holí, šlo však o sv. Jodoka, nikoliv o Vendelína. Tolik říká Braunova ikonografie, jedna z těch, které o sv. Vendelínovi pojednávají obsáhle i z uměleckohistorického hlediska.[5] Jak vyplývá ze soupisu památek, mívá světec také pastýřský roh a často se opírá o strom, součástí malířského vyobrazení bývá architektura. Svátek má tento světec v říjnu, přesné datum se

2. *Socha sv. Vendelína na ohradní zdi kostela. Milotice, okr. Hodonín..*

liší podle národních kalendářů, takže se pohybuje od 18. do 30. října, běžně však připadá na 20. října. Sv. Vendelínovi byla věnována samostatná monografie, které je však v našich veřejných knihovnách nedostupná.[6)]

Náš přední badatel v oboru historických cest, Rostislav Vermouzek, zmapoval cestu, po které byl hnán dobytek z Uher na Moravu a odtud pak přes Čechy dál do Evropy. Cesta byla vymezena kapličkami, božími mukami a sochami svatých, mezi nimiž byl na předním místě právě sv. Vendelín, který se těšil úctě venkovanů, pastevců a honáků.[7)] Vermouzek konstatuje, že jeho kult je v českých zemích málo rozšířen, hojněji se vyskytuje jen kolem dobytčí cesty a na jejích vedlejších trasách, v našem století je pak téměř neznámý, přestože dříve se mu říkalo láskyplně Vendelínek.[8)]

Publikované výsledky badatelova mnohaletého úsilí mne přivedly na myšlenku se tímto světcem zabývat. Jednak jsem sepsala památkově chráněná vyobrazení sv. Vendelína a označila je v mapě, jednak se snažila shromáždit etnografický materiál z našeho území. Soupis je přílohou mé práce a je řazen abecedně podle okresů, obsahuje 74 památkově evidovaných nemovitých i movitých podob sv. Vendelína. Zcela jednoznačně převládají sochy – 51, ať již jako dekorace intravilánů obcí nebo součást oltářní architektury, obrazů je 17, kostel 1, kaple 3, boží muka zasvěcená sv. Vendelínovi 1 a 1 poklona. Z uvedeného počtu 74 památek je šest oltářů, ať již hlavních nebo bočních, zasvěcených sv. Vendelínovi. Pokud jsem při výzkumu našla vyobra-

zení světce, která nejsou památkově chráněna, přináším o nich stručnou informaci na konci soupisu příslušného okresu. Soupis nechráněných podob světce není vůbec úplný, protože jsem se zaměřila zejména na okres Břeclav, který je mému badatelskému zájmu nejbližší.

Nejstarší vyobrazení pocházejí z počátku 18. stol. a nejmladší z konce 19. stol. Sochaři světce nejčastěji ztvárňují jako mladého pastýře nebo rokokového či josefínského elegána, který se malebně opírá o kmen stromu a přehlíží své stádo; malíři zase jako pasáka v dlouhé sutaně nebo plášti, často začteného do knihy pod jednoduchým přístřeškem. Na obrazech bývá také církevní architektura jako připomínka kláštera v Tholey. Velmi častým atributem je speciální pastýřská hůl, ojediněle také kyj. Pastýřská hůl má na konci hák, kterým pastýř chytal za zadní nohu ovci, která se příliš vzdálila od stáda. Antonín Václavík tento typ označuje za východní, panonský,[9)] spojený především s maďarským elementem,[10)] na rozdíl od západoevropské lopatkové formy pastýřské hole, která má na konci vedle háku také lopatku a používala se takto: *„Pastier vlečie túto palicu mimovoľne za sebou v tráve, naberajúc v chvíli, keď sa ovca vzdiali od stáda, piesok na tamojších piesočnatých ladách a hádže ho za zvieratmi.“*[11)] Obě tyto formy pastýřské hole se u Vendelínků vyskytují, což svědčí jednak o přebírání ikonografického typu západoevropského, což je jen logické, neboť na našem území v 18. stol. působili umělci povolaní z italských nebo německy mluvících zemí,[12)] jednak východního, neboť *„dobytek přicházející do Čech a do přilehlých oblastí západní Evropy, pochází z Uher“* a hnali ho tamní profesionální honáci,[13)] kteří používali hákových holí. Objednavateli soch a obrazů byli převážně faráři[14)] nebo majitelé panství, jak bývá občas uvedeno v doprovodném textu.

Kromě těchto, převážně slohových ztvárnění sv. Vendelína, se s ním setkáváme také na obrázcích na skle, což nasvědčuje přece jen o jisté oblibě tohoto světce a rozšíření jeho kultu v lidovém prostředí.[15)] Ikonograficky jeho podoba koresponduje s olejomalbami, jak jsem se o nich zmínila výše.

Pátrat po kultu sv. Vendelína v lidovém prostředí u nás není snadné. Naše etnografická literatura totiž přílišnými zmínkami o sv. Vendelínu neoplývá. Beneš Metod Kulda ve svém obsáhlém šestidílném díle o církevních dějinách píše: *„Svatý Vendelín, zvláštní patron rolníků, vyobrazuje se jako pastýř. Jej prosí nábožní hospodáři a hospodyně za odvrácení pádu dobytka.“*[16)] František Bartoš třebaže se zabýval hospodářskými praktikami lidu, se o sv. Vendelínu nezmiňuje vůbec, naopak uvádí, že pastýři se za ochranu stád modlili k Bohu, P. Marii, sv. Blažeji, sv. Petrovi, sv. Mikuláši, sv. Josefovi a sv. Danielovi.[17)] Chovem dobytka se zabýval např. Jaroslav Šťastný, zaměřil se však na pověrečné praktiky, proto se v jeho studii sv. Vendelín nevyskytuje, třebaže autor vycházel z terénních výzkumů z 90. let 19. stol.[18)] Augusta Šebestová ho uvádí v souvislosti s jinými světci: „A ešče aji přilepúvali do chlíva obrázky sv. Vendelína, sv. Benedikta a sv. Rocha, aby chránili proti zlým duchom, a všeckýmu takovýmu.“[19)] M. Kolařík dokazuje, že na Chodsku byl sv. Martin pokládán za ochránce skotu v českých vesnicích a sv. Antonín za ochránce vepřů. V německých a v českých vesnicích poddaných německé vrchnosti byl ctěn jako ochránce dobytka sv. Vendelín a sv. Linhart.[20)] Na tento příspěvek reaguje holešovský badatel Rudolf Janovský poukazem, že i na Holešovsku je ve vesnicích s německou vrchností ctěn sv. Vendelín jako patron skotu. Autor přináší informaci o umělecké hodnotě

3. Socha sv. Vendelína u kostela. Pohořelice, okr. Břeclav.

4. Socha sv. Vendelína. Pohořelice, okr. Břeclav.

5. Socha sv. Vendelína u kostela. Přítluky, okr. Břeclav.

6. Socha sv. Vendelína ve vsi na mostě. Račice, okr. Vyškov.

7. Socha sv. Vendelína před kaplí. Rešice, okr. Znojmo.

jiných soch sv. Vendelína na Moravě i o tom, že dříve se ve svátek tohoto patrona světily pastviny a louky.[21)]

Velmi zajímavé informace z autopsie přináší starohrozenskovský farář Josef Hofer ve svém pojednání o Kopaničářích. Tito obyvatelé Bílých Karpat jsou odkázáni na chov dobytka, který je jejich nejcennějším majetkem. Projevuje se to četnými prosbami, čili otčenášky ke sv. Vendelínu, které čte kněz každou neděli z kazatelny.[22)] Že je tento světec jen zástupným řešením, prosazovaným církví, dokládají následující Hoferova slova: *„Často prosí kněze: ‚Prosím ich, velebný panáčinku, něsem ím na omšu sviatú za kravu' nebo ‚za našu sviňu' nebo za ‚naše malé prasce'. A když je kněz upozorní, že není možno sloužit mši za zvířata, honem se opravují: ‚Chcela som povedzec k sviatému Vendelínku za ochranu našej kravy, aby nám niejako něochorela. Čo bysme si, Bože mój, počali, keby ochorela a vzala zkázu?'"*[23)] Nehledě k tomu, že k ochraně dobytka se v lidovém prostředí požívalo značné množství iracionálních, ale také na racionálním jádru založených praktik.[24)]

Ke sv. Vendelínu byly skládány modlitby, které můžeme najít ve starých písňových špalíčcích.[25)] Rozborem kramářských tisků a obrázků se zabýval Josef Petrtyl, který je odsuzuje pro jejich komerčnost.[26)] Svatým obrázkům se věnoval také Karel Procházka, ale s jeho prací jsem se neseznámila, snad pro její nedostupnost, snad z důvodu neúplného bibliografického údaje, který jsem z literatury získala.[27)]

8. Socha sv. Vendelína v ul. Na dlážkách. Telč, okr. Jihlava

Současný terénní výzkum jen potvrdil Vermouzkova, již citovaná slova, že v našem století je tento světec téměř zapomenut. Ani v lokalitách, kde je socha nebo jiné vyobrazení sv. Vendelína, mnozí nevěděli, co je to za světce a čeho je patronem. Někde se připamatovali, že by mohl mít souvislost s dobytčím morem. Někde pan farář připomene jeho svátek, někde ani nezná jeho ikonografii. Ne nezajímavou, ale málo pravděpodobnou informaci o kultu sv. Vendelína mi poskytl kronikář z Kletnice, Karel Janík: „*...ale co jsem na Mikulovsku ve zdejší zněmčené oblasti kdy vyčetl, tak zde byl uváděn jako ochránce vinic. Ochráncem dobytka – doloženo v Klentnici a v sousedním Pavlově – byl sv. Leonard.*"[28] Z Lanžhota mi zase zdejší písmák Jožulka Uher napsal: „*Hned jsem se kolmo vypravil asi za desíti nejstaršími dnešními stařenkami a stařečky, abych jim položil otázku o sv. Vendelínu. Všichni spontánně reagovali stejně: ne, o sv. Vendelínu nevěděli a nepamatují, že by o něm jako o ochránci dobytka hovořili jejich předci, jakože nehovořili vůbec o žádném jiném místo něj.*"[29] A to je v lanžhotském kostele boční oltář sv. Vendelína!

Tato slova i předchozí údaje potvrzují mou domněnku, že do lidové tradice byl kult implantován shora. Církev usilovala o potlačení pověr i magických praktik na ochranu dobytka, které se koncentrovaly ke dni prvního výhonu, noci filipojakubské a zejména do období vánočních svátků. Měl snad být Vendelín náhradou za tyto lidové praktiky? Pokud ano, očekávání nesplnil, protože o sv. Vendelínovi už lidé mnoho

nevědí, ale magické úkony, které mají dobytek chránit, ještě v povědomí existují. Bylo rozšíření jeho kultu právě v 18. stol. dozvukem „honů na čarodějnice", které na našem území měly původ v pověrách motivovaných snahou o zlepšení stavu koní (víme, že kůň jako atribut se ojediněle objevuje až v 18. stol.) nebo zvýšením dojivosti krav?[30)] Víra v kouzla, která mohou dobytku škodit nebo naopak pomoci byla tak zakořeněná, že ještě v roce 1766 měla císařovna Marie Terezie potřebu vydat „artikul o kouzelnictví, čarodějnictví, věštectví a podobných věcech,"[31)] v němž se říká, že zcela přirozené věci jako bouřka, nemoc dobytka a lidí je vysvětlována působením kouzelných a čarodějných sil, neboť víra v ně je dětem vštěpována po celé generace vyprávěním strašidelných příběhů.[32)] Nebo byly příčinou nového rozšíření Vendelínova kultu dobytčí choroby, které měl tento světec odvrátit? Pak bylo jen logické, že se zlepšením hygieny ustájení dobytka a s růstem vzdělanosti, jeho kult zanikl. Objasnění všech předložených hypotéz ovšem vyžaduje mezioborové a interetnické kulturně historické bádání.

Mnohé podněty můžeme získat z mapy vyobrazení sv. Vendelína, kterou jsem sestavila. Rostislav Vermouzek popsal trasu dobytčí cesty z Uher přes Lanžhot nebo Hodonín do Hustopečí a odtud dále do Polné. Zmiňuje se však, že jiný badatel v oboru historických cest, Ivan Vávra, vedl hlavní trasu Uherské cesty z Pohořelic na Moravský Krumlov, Třebíč do Jihlavy nebo přes Telč na České Budějovice a na základě zprávy z r. 1667 dokládá, že se i touto cestou honil dobytek.[33)] Při pohledu na mapu je na první pohled patrné, že hustota vyobrazení sv. Vendelína by spíše nasvědčovala větší frekventovanosti této jižní cesty než té, kterou Vermouzek vede do Polné. Jednoznačně za to potvrzuje cestu olomouckou,[34)] již sochy sv. Vendelína věrně kopírují, neboť touto cestou se přes Slavkov zase hnal dobytek z Polska do Hustopečí.[35)] Z mapy vyplynula i další hypotéza. Přechody dobytčích tras z Uher na Moravu nebyly jen v Hodoníně a v Lanžhotě, ale také v oblasti Vlárského průsmyku, odkud mohla cesta pokračovat přes Kroměříž a Prostějov směrem na Svitavy. Byl tedy kult sv. Vendelína na našem území rozšířen jen podél dobytčích tras? Potvrzení tohoto předpokladu vyžaduje, stejně jako ověření předchozích hypotéz, důkladné studium archivních materiálů i terénní průzkum.

Sv. Vendelín jako ochránce pastýřů a jejich stád je sice zapomenut, nám však jeho kult připomínají vesměs líbezné sochy a obrazy.

POZNÁMKY

[1)] V německých ikonografiích se jako orientační bod uvádí přímo město St. Wendel, v jinojazyčných se píše, že žil v kraji Trèves, tedy u města Treviru. Také je označován jako Wendelinus Treverensis. Jeho hypotetické působiště však leží uprostřed mezi městy Saarbrückenem a Trevirem, na pomezí Německa a Francie. Srov. **Kulda, B. M.:** *Církevní rok VI.* Měsíc říjen a listopad. Praha 1881, s. 165–166. Srov. též **Vondruška, Isidor:** *Životopisy svatých II.* Praha 1931, s. 183–184. Viz také **Braun, Joseph:** *Tracht und Attribute der Heiligen in der deutschen Kunst.* Stuttgart 1943, sl. 742–746. Srov. též. **Réau, Louis:** *Iconographie de l'art chrétien III.* P-Z. Paris 1959, s. 1341.

[2)] Srov. **Janovský, Rudolf:** *Sv. Vendelín, ochránce skotu.* Podřevnicko 3, 1946/47, s. 67.

[3)] Některé ikonografie uvádějí jako rok smrti 1015. Srov. **Kulda, B. M.:** o. c., s. 166.

[4)] Tamtéž, s. 166.

[5] Srov. **Braun, J.:** o. c., sl. 746.

[6)] Srov. **Selzer, Alois:** *St. Wendelin, Leben und Verehrung.* Saarbrücken 1936.

[7)] Srov. **Vermouzek, Rostislav:** *Dobytčí cesta.* Jižní Morava 28, 1992, s. 57–67. **Týž:** *Měnínská*

cesta. Jižní Morava 10, 1974–I, s. 143–150. **Týž:** *Trasa dobytčí cesty z Hustopečí do Polné.* Jižní Morava 29, 1993, s. 105–115. **Týž:** *Provoz na dobytčí cestě.* Jižní Morava 30, 1994, s. 59–63.

[8] **Vermouzek, Rostislav:** *Provoz na dobytčí cestě.* o. c., s. 62.

[9] Srov. **Václavík, Antonín:** *Slovenské palice.* Turčiansky Sv. Martin 1937, s. 13–25, kde autor nazývá tento *typ kvakuľou* a zabývá se jeho původem, rozšířením i technologii výroby.

[10] Tamtéž, s. 17–18.

[11] Tamtéž, s. 25.

[12] Srov. **Stehlík, Miloš:** *Nástin dějin sochařství v 17. a 18. věku na Moravě.* Sborník prací filozofické fakulty brněnské univerzity F 19–20, 1975–1976, s. 29–30.

[13] Srov. **Vermouzek, Rostislav:** *Provoz na dobytčí cestě.* o. c., s. 59, 61.

[14] Srov. **Stehlík, Miloš:** *Moravské dílo sochaře Ignáce Lengelachera.* In: Památková péče a ochrana přírody v Jihomoravském kraji. 30 let Krajského střediska státní památkové péče a ochrany přírody v Brně, Brno 1989, s. 154–174.

[15] Tři obrázky na skle s motivem sv. Vendelína jsou ve sbírkách etnografického ústavu Moravského zemského muzea v Brně. Jsou evidovány pod č. 219, MS 227 a MS 530. Jejich popis přináším v příloze. Děkuji dr. Aleně Kalinové, že mě na ně upozornila.

[16] Srov. **Kulda, B. M.:** o. c., s. 166.

[17] Srov. **Bartoš, František:** *Pověry a zvyky lidu moravského při hospodářství.* Český lid 1, 1892, s. 18–19.

[18] Srov. **Šťastný, Jaroslav:** *Pověrečné představy a praktiky spojené s chovem dobytka na Valašsku.* Československá etnografie 9, 1961, s. 195–208.

[19] Srov. **Šebestová, Augusta:** *Lidské dokumenty a jiné národopisné poznámky.* Olomouc 1900, s. 245.

[20] Srov. **Kolařík, M.:** *Sv. Martin, ochránce skotu na Chodsku.* Český lid 26, 1926, s. 69.

[21] Srov. **Janovský, R.:** o. c., s. 67–69.

[22] Srov. **Hofer, Josef:** *Ze života kopaničářů.* Lidová tvorba. Revue pro propagaci lidového umění 1, 1940, č. 1, s. 5.

[23] Tamtéž, s. 5.

[24] Srov. **Hofer, Josef:** *Život na starohrozenkovských Kopanicích.* Kapitola IX. Zvyky a pověry. Lidová tvorba. Revue pro propagaci lidového umění 1, 1940, č. 9, s. 8. Citované práce Františka Bartoše a Jaroslava Šťastného. Obsáhle o tomto tématu referují **Niederle, Lubor–Chotek, Karel:** *Zvyky a obyčeje.* In: Moravské Slovensko I, sv. 2. Praha 1922, s. 718–741.

[25] Srov. **Dvořák, Petr:** *Špalíček písní českopolských.* Český lid 28, 1928, s. 335–336, kde je otištěn tento text: *„Píseň nová k svatým třem novým patronům, totiž: Vendelínu, Linhartu, Martinu, proti všelijakému zlému pádu dobytka. Zpívá se jako: Barboro, panenko svatá."*
Obsah: *„Svatý Martine, Linharte, za dobytek boha proste, svatý Vendelíne, ať nám dobytek nehyne. Jakož i král babylonský prosil, žádal ty tři svatý, by chránili dobytek jeho skrze Boha nebeského. Král Hyšpanský, ten se mu smál a proti Bohu se rouhal, řkoucí: ‚Vzývej ty tři svatý, budou ti více chcepenati'. Já ti sem pošlu dvěstě psů chrtů, také šinkurantů, můžeš mi je vykrmiti, když ti bude chcepanati.' Hyšpanský král domů přišel a všecken dobytek mu chcepeněl. Král Babylonský přikázal po své zemi, aby v každém příbytku měli takovouto písničku."* atd.

[26] Srov. **Petrtyl, Josef:** *Kramářské pověrečné tisky a jejich sociální působení v druhé polovině 19. stol.* Československá etnografie 7, 1959, s. 291–307. Komerční poslání těchto otisků dokládají i nepřesnosti ve vyobrazení světců. Ve sbírkách etnografického ústavu Moravského zemského muzea v Brně je pod ev. č. St 1340 uložena Modlitba k svatému Vendelínu, proti pádu dobytka. Vydal ji V. Augusta v Litomyšli, bez vročení. Na titulní straně je dřevořez světce, nejde však o sv. Vendelína, ale o sv. Rocha. Za přístup k tomuto tisku děkuji dr. Evě Večerkové. Text modlitby: *„Všemohoucí věčný Bože! jenž svatého Vendelína, kterýžto z pouhé lásky k tobě velikého krále mizerným pastýřem učiněn jest, tak obdařiti ráčil, že jeho stádo od všelikého pádu zachováno a ochráněno bylo: Dobrotivosti tvé splačtivýma očima žádáme, aby též náš milý dobytek skrze zásluhy a orodování svatého Vendelína odevšeho neštěstí a pádu milostivě zachován byl. Skrze Pána našeho Ježíše Krista Syna tvého, který s tebou živ jest a kraluje v jednotě Ducha svatého, Bůh po všecky věky věkův, Amen. V: Oroduj za nás svatý Vendeline. R: Bychom pádu dobytka zbaveni byli. O pastýři veleslavný, a Bohu velmi milý, svatý Vendelíne! rozpomeň se na naši bídu a nouzy, a rač odvrátiti všeliký pád našeho dobytka, aby při dobrém zdraví zachován byl. Vzhlédni o Bože! na prosbu věrných služebníků svých, a pro zásluhy svatého Vendelína ráčiž dáti, abychom pádu dobytka zbaveni byli. Skrze Ježíše Krista, Pána našeho, který s tebou i s Duchem svatým živ jest, a králuje na věky věkův, Amen."*

[27] **Procházka, Karel:** *Pohledy do dějin svatých obrázků.* Praha 1940. **Týž:** *České náboženské obrázky 19. století.* Vlasť 21, 1904–1905, s. 961–972, 1057–1063.

[28] Z dopisu autorce dne 28. 2. 1995.
[29] Z dopisu autorce dne 4. 3. 1995.
[30] Srov. **Šindelář, Bedřich:** *Hon na čarodějnice.* Západní a střední Evropa v 16.–17. století. Praha 1986, s. 186, 189.
[31] Tamtéž, s. 216.
[32] Tamtéž, s. 217.
[33] Srov. **Vermouzek, Rostislav:** *Trasa dobytčí cesty z Hustopeče do Polné.* o. c., s. 113.
[34] Srov. **Vermouzek, Rostislav:** *Olomoucká cesta.* Vlastivědný věstník moravský 26, 1974, s. 269–277.
[35] Srov. **Matějek, František:** *Účinky třicetileté války na Břeclavsku.* Jižní Morava, 1967, s. 47.

SOUPIS CHRÁNĚNÝCH PAMÁTEK ZASVĚCENÝCH SV. VENDELÍNU V JIHOMORAVSKÉ OBLASTI

Soupis je řazen abecedně podle okresů. První číslo označuje evidenční číslo, pod nímž je příslušná památka zapsána v ústředním rejstříku nemovitých a movitých památek. Z technických důvodů je soupis publikován ve zkrácené podobě. Plné znění je uloženo v knihovně Památkového ústavu v Brně.

Okr. Blansko

129170
Borotín
negativ: 78283
Socha na hlavním oltáři v zámecké kapli.

129955
Křtiny
negativ: 79396
Socha na oltáři sv. Jana a Pavla kostela P. Marie.

0638
Velké Opatovice
negativ: 6487, 45019–45023, 93 528
Socha u domu č. 15.

Deštná-Roubanina, m. č. Deštná (nechráněno)
Socha na hlavním oltáři kostela sv. Petra a Pavla.

Okr. Brno-město

8
Staré Brno
negativ: 69938
Socha v kostele Nanebevzetí P. Marie.

0280
Štyřice
negativ: 70585
Obraz v klášteře alžbětinek.

436
Brno-město
negativ: 70790
Socha v kostele sv. Michala.

Okr. Brno-venkov

012223
Blučina
negativ: 73794
Socha na bočním oltáři sv. Jana Nepomuckého v kostele P. Marie.

012588
Moutnice
negativ: 74829
Socha na bočním oltáři sv. Rosalie v kostele sv. Jiljí.

013246
Vranov
negativ: 75601
Obraz na oltáři sv. Františka Serafinského v kostele P. Marie.

Okr. Břeclav

104783
Drnholec
negativ: 33544
Socha na bočním oltáři Čtrnácti svatých pomocníků v kostele Nejsvětější Trojice.

104914
Kurdějov
negativ: 33985
Socha na bočním oltáři Srdce Panny Marie v kostele sv. Jana Křtitele.

1333
Ladná
negativ: 14207
Poklona sv. Vendelína v parčíku na křižovatce.

110373
Moravská Nová Ves
negativ: 68357
Socha na bočním oltáři sv. Josefa v kostele sv. Jakuba.

1651
Podivín
negativ: 14671, 14672, 20616
Sousoší Immaculaty, sv. Floriána a sv. Vendelína.

1669
Pohořelice

negativ: 14691
Socha stojí u farního kostela.

1702
Přítluky
negativ: 13710, 20615, 20616
Socha stojí u kostela.

1737
Tvrdonice
negativ: 14219, 91384
Trojboká boží muka na křižovatce u kostela.

1786
Velké Bílovice
negativ: 14224, 90437
Socha stojí při cestě v části obce zv. Tabačov.

1798
Velké Němčice
negativ: 16366, 14367, 16413, 16414, 16415
Socha. V roce 1985 přemístěna ke kostelu.

Popice (nechráněno)
Socha stojí na návsi.

Lanžhot (nechráněno)
Oltář sv. Vendelína na epištolní straně se sochou světce.

Okr. Hodonín

2185
Čejč
negativ: 13435, 15432
Kaple sv. Vendelína.

033954
Hlavní oltář sv. Vendelína v Čejči
negativ: 68613, 68614
Oltářní obraz v kapli sv. Vendelína.

2215
Dubňany
negativ: 38463
Socha v zahradě domu čp. 875.

2227
Hodonín
negativ: 13455
Socha na bývalém dobytčím tržišti. Při stavbě sídliště v 80. letech byla socha uložena v Muzeu Hodonínska.

2328
Milotice
negativ: 37142, 88199
Socha na ohradní zdi kostela.

2329
Milotice
negativ: 37077, 88198
Socha na ohradní zdi kostela.

2388
Starý Poddvorov
negativ: 17931, 17932
Obraz na soklu sochy sv. Jana Nepomuckého, nyní u hřbitova.

2464
Veselí nad Moravou
negativ: 21724, 21725, 21726
Socha u kostela P. Marie.

041921
Veselí nad Moravou
negativ: 68890, 9998
Socha na brance hlavního oltáře P. Marie v kostele P. Marie (dříve farní kostel sv. Bartoloměje)

Okr. Jihlava

4675
Arnolec
negativ: 20812–20822
Kaple na návsi.

4973
Krasonice
negativ: 23500
Socha na ohradní zdi hřbitova u brány.

5306
Telč
negativ: 21452, 21454
Socha na ulici na Dlážkách.

Okr. Kroměříž

5950
Holešov
negativ: 38437, 93764
Podstavec sochy v poli za jatkami u plotu.

5968
Hoštice
negativ: 13937
Boží muka na rozcestí u hlavní silnice.

042195
Hulín
negativ: 73150
Socha na bočním oltáři sv. Jana Nepomuckého v kostele sv. Václava.

103633
Kroměříž
negativ: 73718
Obraz s dvěma relikviemi na bočním oltáři Karla Boromejského v kostele sv. Jana Křtitele.

6009/A1–5
Kroměříž
Socha na terase farního kostela Panny Marie.

6060
Kyselovice
negativ: 13968, 95725
Socha na parcele 2047/1.

104230
Morkovice
negativ: 73482
Socha na bočním oltáři sv. Antonína v kostele sv. Jana Křtitele.

6176
Třebětice
negativ: 38333
Farní kostel z roku 1794.

104638
Třebětice
negativ: 73573
Hlavní oltářní obraz.

6197
Žeranovice
negativ: 14143, 93909
Socha při silnici do Martinic.

Okr. Prostějov

011741
Kostelec na Hané
negativ: 71043
Socha na bočním oltáři sv. Jana Nepomuckého v kostele sv. Jakuba.

011808
Mořice
negativ: 71130
Obraz v levé boční kapli filiálního kostela sv. Martina.

011916
Pivín
negativ: 72764
Obraz na evangelijní straně farního kostela sv. Jiří.

011997
Prostějov
negativ: 73286
Boční oltář sv. Vendelína v kostele sv. Jana Nepomuckého.

Okr. Třebíč

2521
Babice, osada **Bolíkovice**
negativ: 19317, 94948
Socha na parcele 211.

2657
Hrotovice
negativ: 17346, 17347
Socha v obci.

014422
Moravské Budějovice
negativ: 69582
Boční oltář sv. Vendelína v kostele sv. Jiljí.

Okr. Uherské Hradiště

8583
Bílovice
negativ: 111068
Socha na návsi.

3233
Bojkovice
negativ: 15652, 15653, 15654
Socha u hlavní silnice pod kostelem.

3267
Buchlovice
negativ: 15688, 15689, 26807–26811, 90455
Kaplička.

195694
Buchlovice
negativ: 67441
Socha sv. Vendelína v kostele sv. Martina.

195739
Hluk
negativ: 67546
Socha na hlavním oltáři kostela sv. Vavřince.

195961
Uherské Hradiště
Socha na evangelijní straně 2. bočního oltáře sv. Petra z Alkantary v kostele Zvěstování P. Marie.

195815
Uherský Ostroh
negativ: 67697
Boční oltář sv. Floriána, Rocha a Vendelína v kostele sv. Ondřeje.

3529
Velehrad
negativ: 16777, 16778, 85377
Kaplička vestavěná do ohradní zdi klášterního areálu.

Okr. Vyškov

002063
Dědice
negativ: 68324
Socha na hlavním oltáři kostela Nejsvětější Trojice.

001793
Drnovice
negativ: 67567
Socha v nice kaple kostela sv. Vavřince.

001879
Luleč
negativ: 67775–7
Socha na hlavním oltáři kostela sv. Isidora.

3782
Račice
negativ: 13705–6, 16495, 89290
Socha na začátku vsi na kamenném zábradlí mostu.

3872
Slavkov
negativ: 32022–32025, 83558
Boží muka sv. Vendelína.

Okr. Zlín

1889
Malenovice
negativ: 15486–15488, 19048–19051
Socha ve svahu u hradu.

124553
Mysločovice
negativ: 77550
Socha na evangelijní straně bočního oltáře sv. Martina v kostele sv. Trojice.

2044
Pohořelice
negativ: 15238–15241
Socha na návsi.

2094
Tečovice (část Zlína)
negativ: 15292–3
Socha u brány na hřbitov u kostela.

124726
Velký Ořechov
negativ: 32319, 77040
Boční oltář sv. Vendelína v kostele sv. Václava.

Okr. Znojmo

004545
Hnánice
negativ: 74008
Socha na bočním oltáři sv. Jana Nepomuckého v kostele sv. Volfganga.

004703
Hrádek
negativ: 11641
Obraz svatých ochránců dobytka v kostele sv. Petra a Pavla.

6612
Němčičky
negativ: 30206–30209, 94290
Socha stojí na rozcestí.

005015
Olbramovice
negativ: 75813
Socha v presbiteriu farního kostela sv. Jakuba Většího.

6703
Rešice
negativ: 20029–20033, 86456
Socha před kaplí Jana Nepomuckého.

005137
Starý Petřín
negativ: 75944
Obraz na oratoři ve farním kostele Stětí sv. Jana Křtitele.

005172
Šafov
negativ: 75989
Obraz na evangelijní straně lodi farního kostela sv. Bartoloměje.

Okr. Žďár nad Sázavou

110920
Bohdalov
negativ: 77742
Socha ve farním kostele sv. Vavřince.

119217
Netín
negativ: 78053
Obraz na epištolní straně farního kostela Nanebevzetí P. Marie.

Malby na skle s motivem sv. Vendelína ve sbírkách EÚ MZM v Brně

MS 219, dílna tzv. mistra zalomeného obočí ze severní Moravy, druhá čtvrtina 19. století, koupě Markéta Krupičková, Brno 1964.
MS 227, autorský původ viz výše, koupě Antikva Brno.
MS 530, jihočesko-rakousko-bavorský okruh, 18. století, koupě Antikva Brno.

DER HL. VENDELÍN UND SEINE BEDEUTUNG IN DER VOLKSTRADITION

Resümee

Die Autorin geht von den Studien des Forsches Rostislav Vermouzek aus, der sich mit dem Bereich der historischen Wege befaßte und feststellte, daß die Fernwege für das Vieh häufig mit Statuen des hl. Vendelín, Schutzpatrons der Hirten und Vieher markiert sind. In ihrem Bericht wird also der Kult des hl. Vendelín behandelt. Sie hat ein Verzeichnis von einzelnen, unter Denkmalschutz ste-

henden Darstellungen dieses Heiligen in Südmähren aufgestellt und die entsprechenden Ortschaften mit vorkommendem hl. Vendelín in eine Karte eingetragen, die als eine Unterlage für weitere Forschungen über historische Wege dienen soll. Die meisten registrierten Denkmäler mit einer Abbildung des Heiligen stammen aus dem 18. Jahrhundert, kommen jedoch auch im 19. Jahrhundert vor.

Die aus dem Leben des Heiligen abgeleitete Legende sowie die Veränderungen der Heiligenattribute präsentiert die Verfasserin aufgrund einiger Ikonographien von Autoren unterschiedlicher ethnischer und zeitlicher Herkunft. Sie faßt die zugänglichen ethnographischen Erkenntnisse über die Bedeutung des Heiligen in der Volkskultur zusammen. Aufgrund dieser Quellen und der gegenwärtigen Terrainforschung, die bestätigen, daß der Kult des hl. Vendelín bei uns fast vergessen wurde, stellt sie eine Hypothese auf, daß der Kult von oben her in die Volkskultur implantiert wurde, denn die Kirche erstrebte eine Verdrängung von Aberglauben und magischen Praktiken zum Viehschutz; die Autorin schließt nicht einmal einen Zusammenhang mit einer „Hexenjagd" aus und als dritten Grund der Verbreitung vom Kult dieses Heiligen gerade im 18. Jahrhundert nennt sie zahlreiche Tierseucheepidemien, die der hl. Vendelín soll verhütet haben, was die Dedikationen an den Statuensockeln nachweisen.

ST. WENDELL (VENDELÍN) AND HIS PLACE IN FOLK TRADITION

Abstract

The author based her article on the studies written by Rostislav Vermouzek, a specialist in historic paths who had come to the conclusion that the long-distance cattle paths had been often marked out by the statues of St. Wendell, a patron of shepherds and a protector of the cattle. The author made a list of the protected depictions of the saint in southern Moravia and transferred the localities on the map which was supposed to be a basis for the further study of the paths. The majority of recorded objects with the pictures of the saint goes back to the 18th century, some could be found, however, also in the 19th century.

The author analyses the saint's legend and the changes of his attributes on the basis of several iconographies created by the authors of different ethnic and temporal origin. She comprises the accessible ethnographic knowledge of the position of the saint in folk culture and from these sources and from her own field studies she confirms that the cult of St. Wendel in this country has been nearly forgotten. She came to the hypothesis that the saint's cult had been introduced into folk tradition from above – by the church tending to suppress superstitions and magic techniques concerning the protection of the cattle. She does not exclude the connection with the fading witchhunt. The third reason for the expression of the saint's cult especially in the 18th century may be the numerous epidemics of the animal pest which should have been prevented by St. Wendell as the dedications on the pedestals of the statues demonstrate.

HORNIČTÍ PATRONI NA PODBRDSKU

Drahomíra Daňkovská, Okresní muzeum, Příbram

Kořeny úcty ke svatým sahají až do poloviny 2. století, kdy byla prokazována kultická pocta Polykarpovi ze Smyrny († r. 155). Původně se pocta vztahovala pouze na mučedníky a týkala se obce, kde měl mučedník svůj hrob. Ve středověku se počet svatořečených značně zvýšil a tak bylo nutné zavést přísnější oficiální řízení. Přesto dochází ve vrcholném středověku k nekontrolovatelnému nárůstu úcty ke svatým, kterým byla často přidělována specializace pro různé úkoly, cechy a jiná společenstva.[1] Uctívaní světci se stávali patrony, ať již zemskými, cechovními či stavovskými. Je samozřejmé, že i hornický stav měl své patrony, kteří však nebyli v různých místech stejní. K jejich poctě byly vysvěcovány kostely, vznikaly modlitby, písně, konaly se poutě a v podzemí byly budovány kapličky. Na Podbrdsku byli jako patroni horníků uctíváni především dva – *sv. Barbora a sv. Prokop.*

Prvním stavovským patronátem je patronát sv. Barbory, který je doložený již v 1. polovině 16. století, kdy do Příbrami přicházeli horníci z Krušných hor, aby obnovili opuštěné doly. Po přerušení důlních prací v 17. století její kult zaniká, zůstává pouze píseň *Barboro, Panenko svatá.* Její podoba se i potom často objevuje v lidových dřevořezbách na tzv. štufenvercích.

Daleko významnější je patronát sv. Prokopa, jehož vznik však můžeme klást zodpovědně teprve na počátek 18. století.[2]

Názvy důlních děl

V r. 1551 se poprvé setkáváme s důlním dílem (na Březových Horách), pojmenovaném po sv. Prokopu. Tato skutečnost ovšem ještě neznamená, že by měl přednost před jinými světci, po kterých byla jednotlivá díla pojmenovávána. V té době v Příbrami a okolí existovaly šachty sv. Michala, sv. Petra a Pavla, sv. Jiří, sv. Eliáše, sv. Vavřince, sv. Tří králů a dalších světců, také však Jana Husa, Třešně, Veselého rytířstva atd. Pojmenování byla nejrůznější a řídila se sympatií těžaře nebo těžařstva. Koncem 19. století byla pro doly volena jména panující dynastie (Francšachta, Rudolfka, Štěpánka), později stačila číselná řada.[3]

Svatý Prokop byl zemským patronem Království Českého a světcem velice oblíbeným ve všech vrstvách obyvatelstva. Z toho, že jeden z dolů byl nazván jeho jménem, nemůžeme vyvodit nic jiného, než to, že těžař byl nejspíše Čech. Již ne to, že tato důlní lokalita souvisí s místem, kde byla později postavena kaple sv. Prokopa.

Kostely hornických patronů

V r. 1579 byla na místě nynějšího březohorského kostela sv. Prokopa postavena zvonice. V té době však byl sv. Prokop pokládán především za ochránce před krupobitím a bouřkám, proti kterému se lidé chránili právě zvoněním.

Když r. 1719 vítr naklonil zvonici tak, že nebylo možno zvonit, dal březohorský hormistr Jiří Tomáš Pusch podnět ke stavbě kaple sv. Prokopa a také 5. 9. 1721 položil základní kámen stavby. Kaple byla vysvěcena 4. července 1733 příbramským děkanem Grossem a teprve tehdy se sv. Prokop stává patronem horníků. V r. 1879 se tento kostelík stal březohorským farním chrámem. Ze zádušních účtů se dozvídáme o tom, že od r. 1756 přicházela na Březovské Hory procesí na světcův svátek, u kaple se stavěli máje a r. 1772 píše nejvyšší mincmistr království František J. hrabě Pachta příbramské horní správě o svatém zemském a hornickém patronu sv. Prokopovi.[4)]

Nejmladším z hornických patronů je sv. Vojtěch, s jehož jménem jsou spojeny úspěchy dosažené na Vojtěšském dole a jemuž byl zasvěcen r. 1890 nový březohorský farní kostel. Jeho úcta se už však neměla čas zakořenit mezi příbramskými horníky, k čemuž zřejmě přispěla i březohorská katastrofa na dole Marie v r. 1892.

Hornické modlitby a mše

Samozřejmě, že k patronům horníků existovaly též modlitby, ať již oficiální či lidové. Předmětem našeho zájmu jsou především lidové, které byly živé na Podbrdsku bez ohledu na to, byly-li určeny sv. Prokopu či sv. Barboře.

Nejdříve je však třeba připomenout hornické mše, které byly od r. 1873 slouženy na svátek sv. Vojtěcha, sv. Anny a sv. Barbory, vždy o 11. hodině, tak, aby se jich mohli zúčastnit horníci, kteří v poledne nastupovali směnu. Ti, kteří měli vyfárat, byli vyvezeni již v půl jedenácté, aby jim byla umožněna účast na bohoslužbách. Hornické mše se udržovaly ještě v r. 1937, i když jejich počátek byl posunut nejprve na osmou, později na čtvrt na osm.[5)]

Mimo tyto tři mše byly slouženy mše za vojtěšské, anenské a prokopské šachtáře nebo za důlní tesaře. V r. 1884 byly zavedena ministerstvem orby č. 4420 z 2. června 1884 pravidelné hornické mše, které byly na Březových Horách slouženy každých čtrnáct dní a výlohy s nimi spojené hradil horní závod. Původně při těchto bohoslužbách vyhrávala hornická dechová kapela (78 hudebníků), po zrušení kapely byla mše svatá tichá. Po ní se modlil kněz starobylé modlitby za zdar horních prací, aniž by vzýval jakéhokoli patrona. Po modlitbě bylo požehnání s nejsvětější svátostí oltářní a pak zpívána píseň „Barboro, panenko svatá“.[5)]

Lidové modlitby se především objevují v nápisech podzemních kapliček, odkud můžeme nabídnout přepis některých z nich. Na 11. patře Anenské šachty, kde překop od Vojtěšské hlavní žíly ústí do matkobožské chodby byl u sv. Barbory tento nápis:[6)]

„Dej Barborku, Panno svatá,
mocnou ruku, silný prach,
a pánovi dobrou vůli,
by udělal velký plat.“

Zajímavé jsou i okolnosti, týkající se vzniku modlitby, kterou připsal Karel Hojden na grafický list se svatoprokopskou podzemní kapličkou. Tato modlitba má do-

konce dva autory. Prvé dva verše složil štajgr na dole Anna Rudolf Provazník, třetí a čtvrtý verš složil Hojden:[7)]

„Prokope svatý, patrone náš,
Satana zlého v své moci máš,
dej lidu svému zdraví a sílu,
havířům zdař Bůh i jejich dílu.“

O tom, že kult sv. Prokopa v hornickém prostředí byl živý svědčí i lidová básnická tvorba. Následující báseň již nelze považovat za modlitbu v pravém slova smyslu, byť i by tak byla nazvána. Složila ji Marie Zárubová 21. března 1934:[8)]

„Patrone příbramských havířů,
milý náš Prokope svatý,
pod zemí syny nám opatruj,
hlídej nám tam naše táty!

Všecky je, patrone svatý, chraň,
a když svou práci pak složí,
zdravé je zase pošli pak k rodinám,
vyveď je na světlo boží!

Patrone příbramských havířů,
milý náš Prokope svatý,
pod zemí syny nám opatruj,
hlídej nám tam naše táty!“

Tato ukázka je přímým dokladem nejen zbožnosti, ale i naprosto vžitou představou sv. Prokopa jako ochránce příbramských (březohorských) havířů.

Písně o hornických patronech

Nejstarší písně o sv. Prokopu nemluví o něm výslovně jako o patronu hornickém, vznikaly původně jako písně chrámové, někdy i jako písně lidové a zlidovělé. Mezi nejznámější hornické písně prokopské lze bezpochyby zařadit píseň „Prokope svatý, havířů chránce“, která byla sebrána V. Vycpálkem a Z. Vaňorovou, zapsána pak Josefem Holíkem, ředitelem kůru na Kladně, který tvrdil, že je to stará hornická píseň.[9)]

„Prokope svatý, havířů chránce,
měj na mým žitím ochrannou dlaň;
v hlubinách země budiž můj strážce,
zdraví mě živlů pohromy chraň!

K tobě sepínám prosebné dlaně,
lopoty tíhou znaven a sklán,
odevzdám se do vůle Páně,
opouštěje svůj rodinný stan.“

Stáří této písně není možné spolehlivě určit, i když je pravděpodobné, že patří do 2. poloviny 19. století. Udržela se jako součást chrámového zpěvu.

Další chrámovou písní o sv. Prokopu je „Svatý Prokope", která je zpívána na nápěv svatováclavského chorálu především v kostelíku sv. Prokopa na Březových Horách a byla nalezena i jako staré drobné tisky, a to hned ve dvou vydáních:

1. Jednostránkový letákový tisk (17×10 cm) s označením tiskárny (J. Kadečka, Příbram)

2. Čtyřstránkový tisk (13×9 cm), ve kterém je píseň *Svatý Prokope* na prvních dvou stranách, na třetí a čtvrté straně *Hornická starobylá píseň (Barboro, Panenko svatá).*Oba tisky jsou z příbramské tiskárny J. Bejčka a byly zřejmě určeny pro potřebu kůru březohorského kostelíka.

Píseň *Svatý Prokope* má 12 strof, z nichž však horníků se týká pouze verš desátý *Země lůna ve propastech, chraň horníky ve všech strastech...),* se dodnes dochovala v opisech v rodinách hornických proviziantů. Datace písně je nesnadná, jako vodítko by mohl posloužit protokol Čtenářského spolku na Březových Horách, který byl úředně rozpuštěn v r. 1854, kde se tato píseň uvádí jako součást knihovny.[10)]

Ve výčtu náboženských hornických písní z Příbramska nemůžeme vynechat píseň *Barboro, Panenko svatá.* Sv. Barbora byla v polovině 18. stol. častým námětem kramářských písní. Dva tisky této písně byly vydány Eugenem Petersonem z Příbrami, tištěné jindřichohradeckým Landfrassem (datace jednoho z nich je r. 1856).

Ke konci 19. století (23. 1. 1897) byla tato píseň otištěna v příbramských „Hornických listech",[10)] zřejmě opět s důvodem k oživení repertoáru prokopského kostelíka na Březových Horách, kde se zpívala každou sobotu při hornické mši. V cáchovně Ševčinského dolu (dnes muzeum) se tato píseň zpívala povinně před sfáráním do šachty. Tato zvyklost však vymizela okolo r. 1915.[11)]

Hornické pouti

Tradiční hornická prokopská pouť, tzv. paráda, byla součástí přehlídek hornického stavu a byla jí věnována samostatná práce v minulém sborníku. Na doplnění je třeba uvést, že svatoprokopská pouť se konala i na Jedové hoře u Komárova, kde se těžila železná ruda, krátkodobě též na Kladně a dokonce byly pořádány oslavy sv. Prokopa v Jáchymově.

Podzemní kapličky

Havíři, kteří byli stále obklopeni nebezpečím, si v podzemí budovali výklenky, do nichž byly umisťovány sošky či obrazy svatých, převážně hornických patronů. Jejich existence byla prokazatelná ještě v 60. letech 20. stol., ale potom jejich počet neustále klesá. Nebylo neobvyklé, že na jednom dole byly v různých patrech různí svatí, jejichž sošky většinou provázel nápis či modlitba.

Materiály, z kterých byly svatí zhotoveni byly velmi různorodé – od klasických lidových dřevořezeb až po tovární výrobky sádrové nebo porcelánové.

Příkladem toho je důl Prokop, kde na jednom z nárazišť byla zajímavá soška sv. Prokopa (pálená hlína) od březohorského lidového umělce Jana Fouse,[12)] na jiném pak soška s P. Marií (souvislost s mariánským kultem Svaté Hory) nebo se sv. Josefem (patron šťastné smrti).

Z duchovního hlediska lze považovat tyto podzemní kapličky za oltáře. Svou zevní podobou připomínají výklenky na domech. Niky ve skalách byly vysekávány velmi pečlivě, někdy byla do nich vkládána soška v zasklené skříňce, před kterou stály dřevořezby havířů, pod ní bylo do skály zapuštěno očko s lampičkou z rubínového skla. Před tímto oltáříkem vykonával horník svou soukromou pobožnost (někdy i se skupinou druhů), zde obětoval tím, že denně přiléval olej do lampičky, modlil se a nikdy nepřešel bez pokřižování jak dokládají vzpomínky starých hornických proviziantů zapsané Karlem Klofátem, Emanuelem Kyliánkem a literární svědectví F. X. Holase, Sigismunda Boušky, F. Zpěváka a ostatních.

Kapličky měly kromě duchovního i svůj praktický význam. Vždy totiž u nich svítila lampička, takže horníkovi, kterému zhasl kahan, sloužila jako orientační bod. Udržováním světla v kapličkách byli pověřeni tzv. *běhači*. Námět bloudícího havíře byl nejednou literárně zpracován v dílech autorů zabývajících se životem horníků, z nichž je vhodné vzpomenout alespoň Q. M. Vyskočila (Stříbrné město) a F. Zpěváka (Havíři).

Kapliček však s přibývající hloubkou dolů ubývalo, zřejmě úměrně s religiozitou horníků. Za to však byly stavěny z popudu dozorců a úředníků kapličky větší, výstavnější. Příkladně okolo r. 1900 byla postavena kaplička na 28. patře v hlavní chodbě prokopského dolu v hlavním pilíři, téhož roku byla zřízena kaplička na 29. patře Eusebské žíly se soškou P. Marie Lurdské, kterou vysvětil veledůstojný p. katecheta Max Biederman.[13)]

Hornické pověsti

Je zajímavé, že v oblasti tak proslulé svými starobylými hornickými pověstmi, se nevyskytuje žádná pověst o sv. Prokopu či sv. Barboře. Jsou jednoznačně zaměřeny na podzemní říši permoníků, z povrchu pak maximálně na ukázání místa, kde se vyskytuje ruda.[14)]

Tento výčet různých podob uctívání svatých jako stavovských patronů celkem zřejmě dokazuje, že havíři na Podbrdsku si zcela jednoznačně vyvolili sv. Prokopa za svého hlavního a vlastně jediného patrona, což nijak výrazně neovlivnil ani mariánský kult spojený se Svatou Horou.

POZNÁMKY

1) **Schauber Vera, Schindler Hanns Michael:** Rok se svatými, Kostelní Vydří, 1994, str. XIII.
2) **Bartoň Otto:** *Světecké patronáty příbramských horníků.* Hornická Příbram ve vědě a technice, 1971, str. 3.
3) **Čáka Jan:** *O příbramských havířích.* Praha, 1978, str. 58.
4) **Karel Pobuda:** *Staletý památník hornické slávy.* Praha 1926, str. 11nn.
5) **Stiebor Jan:** *Hornická mše svatá.* In: Svatá Hora, roč. XVI, 1937, str. 201nn.
6) Hornické listy, roč. I, č. 3, 23. 1. 1897, str. 71.
7) Věstník městského muzea v Příbrami, Příbram, roč. VIII, 1933, str. 1.
8) **Bartoň Otto:** *Duchovní kultura příbramských horníků.* Diplomová práce, 1971, str. 132.
9) Zprávy z Bohutínska, č. XVI, s. d. Marie Zárubová se narodila r. 1890 v hornické rodině na Březových Horách, působila jako učitelka v Bohutíně, Kladně, Rosovicích a v Praze. Zemřela po r. 1950 v Příbrami.
10) **Bartoň Otto:** *Duchovní kultura příbramských horníků.* Diplomová práce, 1971, str. 20.

[11] **Suchý František:** *Hornické a jiné lidové písně a tance z Příbramska.* Odd. C, s. d., s. 154.
[12] **Bartoň Otto:** *Duchovní kultura příbramských horníků.* Diplomová práce, 1971, str. 49nn.
[13] Dtto.
[14] **Daňkovská Drahomíra:** *Pověsti Podbrdska.* In: Vlastivědný sborník Podbrdska (VSP) 24. Příbram, 1983, str. 28–29, 61–66.

BERGMANNSSCHUTZPATRONE IM GEBIET PODBRDSKO

Resümee

In der Region Podbrdsko wurden von allem die hl. Barbara und der hl. Prokopius als Schutzpatrone der Bergleute verehrt. Der erste Ständepatronat der hl. Barbara ist schon in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts belegt, wo nach Příbram die Bergleute vom Erzgebirge kamen, um die verlassenen Bergwerke zu erneuern. Von weit größerer Bedeutung ist das Patrozinium des hl. Prokopius, dessen Entstehung in die Zeit am Anfang des 18. Jahrhunderts fällt. In Jahre 1551 ist ein nach Prokopius genanntes Bergwerk zum ersten Mal anzutreffen. In Březové Hory, an dem Ort, wo sich die jeweilige Kirche befindet, wurde 1579 ein Glockenturn des hl. Prokopius erbaut, 1733 wegen schlechten Zustands durch eine Prokopius-Kapelle ersetzt und vom den Zeitpunkt an wurde Prokopius zum Schutzheiligen der Bergleute. Der jüngste von den Bergmannspatronen ist der hl. Vojtěch (Adalbert), dem eine neue Pfarrkirche in Březové Hory im Jahre 1890 geweiht wurde. Er erfreute sich keiner zu großen Verehrung von den Bergleuten aus Příbram.

Seit 1873 wurden Gottesdienste für Bergleute an Namenstagen von den Heiligen Vojtěch, Anna und Barbara gehalten. In der Region Podbrdsko wurden kurze Gebete zum hl. Prokopius und zur hl. Barbara überliefert und sie sind am häufigsten in Anschriften an Tiefkapellen zu finden. Außer Gedichten gibt es auch volkstümliche und volkstümlich gewordene Lieder über den hl. Prokopius und die hl. Barbara, jedoch religiösen Charakters.

Die im Bergmannsmilieu traditionelle Prokopius-Wallfahrt, die sogenannte Parade (paráda) war ein Bestandteil der Schauveranstaltungen des bergmännischen Standes. Sie fand auf dem Berg Jedová hora bei Komárov statt.

Die einer ständigen Gefahr ausgesetzten Bergleute haben unter der Erde Nischen gebaut, in denen Statuetten oder Bilder der Heiligen Prokopius, Joseph oder Maria untergebracht wurden.

THE PATRONS OF MINERS IN THE BRDY REGION

Abstract

In the Brdy region the respected patrons of miners were above all, St. Barbara and St. Prokopius. The first estate patronage of St. Barbara goes back to the first half of the 16th century when miners came to Příbram from the Ore Mountains to restore the deserted mines. St. Prokopius as a patron is, however, more important: the beginning of the cult may be associated with the beginning of the 18thcentury. In 1551 there is the first mine named after St. Prokopius. In 1579 St. Prokopius' bell-tower was built in place of the contemporary church in Březové Hory. Because of its damage a new chapel of St. Prokopius was built in 1733, and St. Prokopius has finally become a patron of miners since. The newest of the miners' patrons is St. Adalbert to whom the new parish church was consecrated in 1890. The respect for him among the miners in Příbram was not so great.

Since 1873 the miners' mass has been celebrated on St. Adalbert's, St. Ann's and St. Barbara's Days. In the region the prayers to St. Prokopius and St. Barbara can be often found as inscriptions in subterranean little chapels. Besides the poems there are also folk and popularized religious songs of St. Prokopius and St. Barbara.

The traditional miners' pilgrimage called „the parade" („paráda)" used to be a part of the parades organized by miners. It used to be held on Jedová hora near Komárov.

The miners who found themselves in constant danger constructed niches in the underground where they placed statuettes or icons of St. Prokopius, St. Joseph and the Holy Virgin.

SVĚTCI V LIDOVÉ TRADICI

Sborník příspěvků
z konference karpatologické komise pro lidové obyčeje MKKK
konané v Uherském Hradišti v roce 1995

Vydalo Slovácké muzeum v Uherském Hradišti, 1995

Sestavila a redakčně upravila PhDr. Ludmila Tarcalová

Obálku navrhla Ema Pelikánová

Vytiskla tiskárna KIRAMO Brno

Náklad 300 kusů

ISBN 80-901913-3-9